Stefan Pawlicki: Bemerkungen über das Grundprinzip und die Grenzen der Philosophie (przekład z oryginału polskiego p.t. Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii, Kraków 1878).

Oprawiono w r. 1941.

I. Erster Grundsatz.

Wenn man den Gründen nachforscht, weshalb die Philosophie in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts einen guten Theil ihres Ansehens eingebüßt hat, so läßt sich gewöhnlich der Einwurf vernehmen, daß sie keine Wissenschaft sei. Es genügt vollständig, um sie in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, denn eine geistige Arbeit, die keine Wissenschaft ist, hat in des Wortes vollster Bedeutung weder eine Berechtigung auf Existenz, noch eine Zukunft für sich. Und weshalb sollte nun die Philosophie keine Wissenschaft sein? Man weißt nicht recht, entgegnen die Fachmänner, womit sie sich eigentlich beschäftigt. Jede Wissenschaft hat ein bestimmtes Objekt, mit dem sie sich beschäftigt. So hat die Astronomie die Himmelskörper, die Physik die Naturkräfte, die Physiologie die Erscheinungen des Lebens zu ihrem Gegenstand; kurz jede Wissenschaft hat ihr bestimmtes Objekt und wohl abgegrenztes Gebiet, das sie nicht überschreiten darf. Mag also auch die Philosophie sagen, was ihr Objekt und was ihr Ziel sei. Bei dieser verfänglichen Frage befindet sich die Ärmste in einer peinlichen Lage, ähnlich einer alten Familie, die nach ihrem Adelsbriefe gefragt, diesen nicht herbeischaffen kann, denn sie selbst ist älter als das Pergament. Ähnlich ergeht es der Philosophie. Einst die Meisterin aller Wissenschaften, dann deren Lehrerin und Königin, soll jetzt ihre Rechtsansprüche nachweisen, nicht etwa um zu herrschen, nein bloß um Wissenschaft zu heißen. Jedoch wie peinlich auch das Ansuchen sein mag, das man an sie stellt, es läßt sich nicht mehr zurückweisen, und je schneller sie es befriedigt, desto besser. Denn wie groß auch die Hochachtung, wie immer das Mitgefühl sein mag, das man für sie hat, ihr eigenes

Ehrgefühl gestattet ihr nicht, auch nur den kleinsten Schatten auf ihrem guten Rufe sitzen zu lassen. Man hat ihr das Recht abgesprochen, Wissenschaft zu heißen. Sie muß also beweisen, daß sie es ist, oder für immer das Feld räumen. Wenn dieser Nachweis ihr gelingt, wird er nach beiden Seiten Nutzen bringen; denn nicht nur werden die Gegner ihres Irrthums überführt werden und nicht länger die Augen verschließen vor den wirklichen Verdiensten der Philosophie, als auch wird sie selbst schließlich klarer und schärfer bestimmen, was sie ist, welches Ziel sie hat und was zu ihr gehört. Es ist daher wohl an der Zeit die doppelte Frage aufzuwerfen: Was ist Philosophie? Was ist sie für eine Wissenschaft?

Man kann es sich nicht verhehlen, daß bis jetzt die Philosophen noch nicht zu einer gemeinschaftlichen Definition ihrer Wissenschaft gebracht haben (und) oder wenigstens nicht gebracht zu haben scheinen. Es hat sogar den Anschein, als ob es soviel Definitionen, wie Systeme gebe und kein System gleicht dem anderen. Man sagt z. B., die Philosophie sei die Liebe zur Wahrheit, die Liebe zu Gott; die Wissenschaft vom Sein; von dem, was sein muß; von dem, was sein kann; die Wissenschaft von den Körpern, von dem Absoluten, vom menschlichen Geiste u. s. w. Man könnte die Anzahl ähnlicher Definitionen noch leicht um ein Dutzend vermehren. Aber auch so ist der Lärm der mit einander streitenden Parteien so groß, daß man nicht recht weiß, welcher von ihnen man den Vorzug geben soll. Dieser Streit hat immerhin etwas mißliches, denn eine Wissenschaft die nicht mit klaren Worten ihr Objekt darzulegen vermag, kommt gleich von vornherein in großen Mißcredit. Man

zieht leicht daraus den Schluß, daß die Philosophen eigentlich selbst nicht wissen, was sie wollen. „Sehet, sagt man, diese lange Reihe von Weisen, welche alle mit einander hadern; jeder hält sein System für das Richtige ~~und~~ oder alles Vorhergehende übersieht er mit Schweigen ~~und~~ oder bekämpft es mit Leidenschaft. Der Widerspruch unter ihnen ist so groß, daß sie nicht nur über das Ziel und den Weg, sondern was noch schlimmer ist, sogar über das Objekt, das doch bei allen dasselbe sein sollte, sich nicht zu einigen im Stande sind." Und es hält ziemlich schwer derartige Einwürfe zu widerlegen, da manchmal selbst Philosophen ihnen beizustimmen scheinen: „Die Philosophie ist eine Wissenschaft, deren Begriff noch nicht festgestellt ist, denn wäre er das, dann würden wir nicht so viele Philosophien haben, als es Philosophen giebt, sondern nur eine. Es giebt in der That nicht mehrere Physiken ~~und~~ oder ~~eine~~ Astronomien, sondern nur eine Physik und eine Astronomie, denn der Begriff dieser Wissenschaften ist genau festgestellt." Das sind Worte eines tiefen Denkers, eines Philosophen unseres Jahrhunderts, des Franzosen Jouffroy. Was haben wir also noch den Gegnern zu sagen, wenn heute noch einer rühmlichen und strebsamen Vergangenheit von 2500 Jahren, ein Philosoph versichert, daß ihr Begriff noch nicht genau bestimmt ist, mit anderen Worten, daß sie selbst nicht im Stande ist zu sagen, womit sie sich eigentlich beschäftigt.

Oevres de Reid, trad. par Theod. Jouffroy; vol. I préface. Dasselbe ungefähr behauptet Laromiguière: Leçons de philosophie T. II p. 3. Paris 1833

3. Wenn wir statt der Philosophie die menschliche Umgangs-Sprache befragen: „was Philosophie sei?", so bleiben wir in derselben Ungewißheit, wie vorher. Das Wort, an sich für sich schon sehr dunkel und trotzdem sehr in Gebrauch, hat fast in jeder Sprache eine andere Bedeutung. Der Franzose denkt

sich darunter etwas anderes, wie der Engländer und Franzose. Im deutschen bezeichnete Weltweisheit ursprünglich die profane Wissenschaft im Gegensatz zur Gottesgelahrtheit; jetzt bedeutet sie alles das, was man von der Welt weiß und auch was die Welt d. h. der Weltgeist weiß, also etwa das absolute Wissen.

Siehe Erdmann: Gesch. d. Phil. Bd. I p. 1. 1866.

In der sogenannten Universitätssprache dagegen nennt man Philosophie einen drei oder vierjährigen Lehrkursus, in dem eine Anzahl mehr oder weniger mit einander verwandter Wissenschaften behandelt werden. Aber auch dieser Begriff ist sehr elastisch unbeschadet seines langjährigen Gebrauches, so daß man bis jetzt noch nicht ganz im Klaren ist über die Anzahl der Disciplinen, welche in den Lehrkursus der Philosophie gehören. Im vorigen Jahrhundert z. B. wunderte sich Niemand, wenn der Professor der Philosophie auch Physik und Mathematik vortrug. Heute haben diese Disciplinen ihre besonderen Lehrstühle, dafür sind aber andere an ihre Stelle getreten, welche man früher nicht allgemein vortrug, wie z. B. Aesthetik, Philosophie der Geschichte, Religionsphilosophie und sogar Geschichte der Philosophie. Indessen von keinem dieser Theile läßt sich behaupten, daß er zur Vollständigkeit eines ~~Lehr~~ Philosophiekursus durchaus nothwendig ist. Schwer ist es in der That zu sagen, weshalb z. B. die Psychologie zur Philosophie gehört und die Physiologie nicht. Schon Aristoteles zählte sie zu den Natur-Wissenschaften, mit denen sie in Betreff der Methode als auch des Inhaltes große Ähnlichkeit hat. Man könnte deshalb für sie einen eigenen Lehrstuhl errichten, wie die Physiologie den ihrigen schon lange Zeit besitzt. Dasselbe Recht dürften Logik, Ethik und Geschichte der Philosophie in Anspruch neh-

men

indem jede dieser Disziplinen ein wohl abge-
rundetes Ganze ausmacht. Bei einer solchen
Abtrennung der Haupttheile würde aber von
der Philosophie nichts mehr übrig bleiben.ˣ Es
bliebe immer noch das übrig, was Aristo-
teles die erste Philosophie nannte: die Me-
taphysik, der Inhalt und Kern alles philo-
sophischen Wissens. In der That sind die an-
deren Theile nur Einleitung zu ihr oder
Anwendung ihrer Grundsätze auf das
wissenschaftliche Material. Sie allein ist
sich Selbstzweck und umfaßt ein System
von Wahrheiten, die nicht von der Erfahrung
abhängen. Es könnte jetzt scheinen, daß wir
nunmehr am Ziele stehen und daß die
Philosophie im Grunde eigentlich Meta-
physik ist, die Definition dieser also
ihre beste Begriffsbestimmung sein wird.

4. Leider herrscht über die Metaphysik
dieselbe Verschiedenheit der Meinungen. Je-
der versteht darunter etwas Anderes. Sie
ist gleichsam die Seele der Philosophie, daher
denn auch alle Angriffe, die man gegen
diese macht, jene mittreffen. Sie ist
auch gleichsam das Knochengerüst des
menschlichen Wissens, indem alle Diszi-
plinen, wenigstens mit einigen Begrif-
fen auf sie verweisen. Was Wunder,
wenn sie den Spezialisten noch viel we-
niger die Merkmale einer Wissenschaft
zu haben scheint, als die Philosophie selbst;
denn diese hat wenigstens einige Hilfswis-
senschaften, als da sind Logik, Psychologie
Ethik, deren Inhalt der Erfahrung entlehnt
ist, aber die Metaphysik ist für Manche
eine Wissenschaft sui generis, ohne thatsächli-
chen Inhalt. Sie behauptet sich mit dem Sein
als solchem zu beschäftigen, oder mit dem, was
sein kann, sowie es sein kann. Aber wo-
her nimmt sie das Sein und seine Mö-
glichkeiten? Holt sie es aus der aprioristi-
schen

ˣ Ribot, la psychologie anglaise, pag. 6–8.

Spekulation, wie es so viele deutsche Philosophen
thaten, so könne das nicht als Wissenschaft gel-
ten, denn jede Wissenschaft hat ein empirisch
zugängliches Objekt, nicht aber ein abstraktes
oder gar imaginäres. Wenn sie aber den
Begriff des Seins der Wirklichkeit ent-
lehnt, dann setzte sie sich eine wahrhaft
übermenschliche Aufgabe, denn wie sollte
es möglich sein, den Faden der Induktion
aller natürlichen Wissenschaften, die Geschichte
der Menschheit, die Politik und schönen Kün-
ste zu verfolgen! Und doch sind dies alles
Offenbarungen des Seins und in ihnen
muß man seine Gesetze und Formen
suchen. Heute aber wagt kein Mensch
mehr solch eine Arbeit zu übernehmen.
Kein Spezialist bearbeitet das ganze
Gebiet seiner Wissenschaft, er begnügt
sich mit einem kleinen Theil desselben.
Der Astronom schweift nicht unstätig im
Himmelsraume umher, sondern studirt
entweder die Sonne oder den Mond,
die Kometen oder die Spektralanalyse.
Ohne eine solche Theilung der Arbeit bringt
der genialste Spezialist nichts zu Stande.
Die Metaphysik indessen, wenigstens dem
Anscheine nach, beschäftigt sich mit dem
ganzen Sein, sie duldet keine Beschränkung
und darin sündigt sie gegen den Haupt-
grundsatz der modernen Wissenschaften,
gegen die Theilung der Arbeit. Dieser
Einwurf ist zum Theil gerechtfertigt,
denn die modernen Philosophen stellten
der Philosophie eine zu weite Aufga-
be. Bei Kant ist sie die Wissenschaft
von der Beziehung aller Erkenntniß auf die
wesentlichen Zwecke der menschlichen Ver-
nunft, bei Fichte die Wissenschaft von ei-
ner Wissenschaft überhaupt oder die Wis-
senschaft aller Wissenschaften; endlich bei Hegel
die Wissenschaft des Absoluten in der Form

dialektischen Entwickelung oder die Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft. Das sind entweder nichts sagende Gemeinplätze oder Definitionen, welche der wissenschaftlichen Genauigkeit entbehren. Denn wenn die Philosophie mit Allem sich beschäftigt, so ist sie nicht mehr Wissenschaft im modernen Sinne, die doch ein bestimmtes Objekt haben soll. Jene Definitionen sind also zu allgemein. Man wird also den Spezialisten gegenüber beweisen müssen, daß sie mit einem ganz bestimmten Objekt sich beschäftige, daß sie ihre Methode gleich anderen Disciplinen habe und daß sie schließlich eine klare und bestimmte Definition habe oder haben könne.

5. Zum besseren Verständniß verweilen wir einen Augenblick bei dem Begriff „Wissenschaft". Wir nennen Wissenschaft die logische Verknüpfung zu einander gehöriger Wahrheiten, nach einer gewissen Methode, welche sich kurz so ausdrücken läßt, daß sie Unbekanntes durch Bekanntes, Ungewisses durch Gewisses, Unbewiesenes durch Bewiesenes erklärt. Einen andern Weg etwas zu erkennen oder zu lernen giebt es eben nicht. Die ganze Kunst einer natürlichen Pädagogik liegt darin, daß man mit Bekanntem beginnt und keine Unbekannten endigt. Jegliches Verstehen und Erklären beruht auf dem Grundsatze, von dem sich wohl Jeder selbst schon überzeugt hat. Wenn wir z. B. Jemandem etwas erklären sollen, was er nicht mit eigenen Augen gesehen oder von dem er sonst keine Vorstellung oder kein Verständniß hat, so suchen wir etwas ihm Bekanntes ausfindig zu machen. Wenn dies gefunden ist hat das weitere Erklären keine Schwierigkeit.

6. Aber es genügt nicht, Sachen oder Gedanken

zu verknüpfen, sie müssen auch thatsächlich unter einander verwandt, von einander abhängig sein, oder in irgend einem andern gegenseitigen Verhältnisse stehen. Wenn Jemand mich fragt: was ist ein Strauß? und ich antworte: ein Baum, so kann er nichts verstehen und begreifen; denn der Baum hat mit dem Strauße nichts Gemeinsames. Er wird dagegen einen vollständigen Begriff bekommen, wenn ich ihm sage, daß er ein Vogel ist; denn der Strauß verhält sich zum Vogel, wie der Theil zum Ganzen, die Art zur Gattung, das Geordnete zur Ordnung. Die Nothwendigkeit eines solchen gegenseitigen Verhältnisses der Abhängigkeit wird noch offenbarer, wenn wir nicht fragen was etwas sei, sondern weshalb etwas sei? Wir suchen dann die Ursache einer bestimten Wirkung, um diese durch jene zu erklären, was aber unmöglich ist, wenn zwischen beiden nicht jenes enge, ontologische Verhältniß besteht, das man einfach durch das Wort Causalität ausdrückt. Zu einer Wirkung die Ursache finden, heißt dieselbe verstehen. „Wir glauben nämlich eine Sache zu wissen, wenn wir die Ursache kennen, weshalb die Sache ist,“ sagt Aristoteles.× Es muß jedoch diese eine wahre Ursache sein, denn wenn wir die Wirkung auf eine Ursache beziehen, welche mit derselben in keinem thatsächlichen Zusammenhange steht, so handeln wir willkürlich und nicht wissenschaftlich. Der Chinese, welcher die Sonnenfinsterniß durch das Erscheinen eines Drachen erklärt, Kepler, der Gallilei beweist, daß es nicht mehr als sieben Planeten geben kann, denn die Zahl sieben sei heilig, sündigen gegen die Wissenschaft, da zwischen dem Drachen und der Sonne

× Analyt. post. lib I. c. 2: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς… ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν u.s.w.

zwischen der Zahl der Planeten und der Heiligkeit kein reales Verhältniß existirt.

7. Die Philosophie muß daher, wenn sie eine Wissenschaft sein soll, Ungewisses durch Gewisses, Unbekanntes durch Bekanntes erklären, indem sie immer darauf Acht giebt, daß zwischen ihnen ein thatsächlicher, nothwendiger, innerer Zusammenhang bestehe. Um nun aber beginnen zu können bedarf es einer ersten Grundwahrheit, auf welche sich alle weiteren Ausführungen stützen und aufbauen und aus der sie ihre Klarheit schöpfen, ein Grundaxiom, welches in sich selbst einleuchtend, dem ganzen Bau gleichsam als Fundament dient. Diese erste Wahrheit, welche selbst keines Beweises bedarf, muß unverrückbar sein und allen nachfolgenden die Kraft der Gewißheit verleihen. Ohne ein solches Grundaxiom ist aber eine Wissenschaft unmöglich. Jede setzt etwas voraus, was sie nicht mehr beweist; hätte sie auch dieses zu thun, so wäre des Beweisens kein Ende und die Ungewißheit hätte keine Grenzen. So beweist die Mathematik nicht, daß das Ganze gleich seinen Theilen, oder daß der Theil kleiner als das Ganze ist, noch die Chemie, daß die Körper einfache und zusammengesetzte sind, auch die Physik beweist nicht, daß es Materie, Aether, Raum, Bewegung und Atome giebt. Es ist ihnen niemals eingefallen dieses zu beweisen und mit Recht: denn „nulla scientia probat principia sua, sed probat alia ex iis."

8. Soll die Philosophie eine Wissenschaft sein, wie wir behauptet haben, so muß auch sie ein Grundaxiom haben, aus welchem alle weiteren Folgerungen sich herleiten lassen, eine Grundlage, auf welcher das ganze System ihrer weiteren Verstandesoperationen beruht. Es wird dies also ein Satz sein, dessen

Wahrheit alle annehmen, nicht anders als dies
bei der Chemie oder Mathematik der Fall ist.
Seine Wahrheit muß so einleuchtend sein,
daß Niemand sie zurückzuweisen vermag.
Und diese Anforderung an die Philosophie
ist nicht übertrieben; man stellt sie an je-
de Wissenschaft und jede muß ihr genügen.
Eine Wissenschaft die das nicht vermag,
ist keine Wissenschaft. Das ist die Grund-
bedingung ihrer Existenz. So gestaltet sich
nun die Frage: Ist Philosophie eine Wis-
senschaft? zu der andern, welche so lautet:
Hat die Philosophie einen unumstößlichen
von allen anerkannten Grundsatz? Nun
giebt es jedoch viele Grundsätze, so viele,
als es Arten des Seins und des Denkens
sind. Es giebt z. B. mathematische und mo-
ralische, physische und logische Grundsätze,
welche in den Grenzen ihrer Wissenschaft
allgemeine Gültigkeit haben, außerhalb
derselben gar keine Bedeutung besitzen.
Eines schweren Irrthums macht sich
deshalb derjenige Denker schuldig, wel-
cher die Grundsätze einer Wissenschaft oder
Seinsgattung auf andere überträgt, oder
sie gar zu allgemeinen Grundsätzen
jeglichen Seins proklamirt. Es ist das
eine Willkür und Vergewaltigung der
gesunden Vernunft, die sich dann später
am ganzen System rächt. Diesen Fehler
begingen z. B. die Pythagoräer, als sie
ihren Satz: „Die Zahl ist das Wesen al-
ler Dinge", der doch nur einen Sinn
in der Mathematik haben kann, zum
allgemeinen Realitätsprinzip erhoben.
Daher kommt es, daß sie ganz erträg-
lich über Mathematik und Musik dis-
putiren, dagegen werden ihre Ausführun-
gen und Beweise in der Kosmologie und
Ethik gezwungen, dunkel, sogar wider-
sprechend. Die Eleaten wiederum, viele

Sophisten und Hegel begonnen mit dem reinen Sein, welcher Begriff schon durch seine Leere und Hohlheit beweist, daß er nur eine logische Existenz hat. Kein Wunder also, wenn sie auf diesem Wege entweder gar nicht zur Realität gelangten oder nur durch handgreifliche Inconsequenzen zu derselben kamen.

9. Soll die Philosophie also eine wahre Wissenschaft sein, so muß sie einen Grundsatz an ihre Spitze stellen, welcher einerseits so reell, andererseits dem Gedanken so zugänglich ist, daß alle Kategorien des Seins und des Denkens in ihm ihre Begründung finden. Außerdem muß er so klar und einfach sein, daß jeder ihn ohne Beweise annimmt. Ohne einen solchen Grundsatz kann die Philosophie keine Wissenschaft sein. Aber da tritt uns sofort die weitere Frage entgegen: Existirt denn ein solcher Grundsatz? und in welcher Gedanken- oder Seins-Ordnung ist er zu suchen? Nach dem was wir gesagt haben, scheint es unzweifelhaft, daß er weder ein mathematischer noch ein logischer noch ethischer Grundsatz sein kann, denn ein solcher vermag nicht die Realität der Welt und unser selbst zu begründen. Man muß also zum ontologischen Gebiet seine Zuflucht nehmen. Dort sind viele Thatsachen, welche jeder sofort anerkennt, eine jedoch ist unter ihnen die vorzüglichste; sie ist allen anderen gemeinsam und verleiht ihnen entweder die Realität selbst, oder wenigstens die (Realität) Möglichkeit zu unserem Bewußtsein zu gelangen. Und diese Thatsache, deren Vorhandensein jeder in sich unmittelbar fühlt, findet ihren Ausdruck in dem Satze: „Ich weiß, daß ich existire." Es gibt in der That keinen Menschen, der nicht wüßte, daß er existirt. Seine Wahrheit ist ihm in gleicher Weise gegenwärtig, klar und

und überzeugend. Er mag an sie nicht denken, er mag sie sogar vergessen, nichtsdestoweniger drückt er sie unbewußt in jedem Gedanken, in jeder Empfindung, in jeder Handlung aus. Er kann nach dem Vorgange Descartes' an vielem zweifeln, z. B. an der Außenwelt oder daran, ob er wacht oder träumt, aber wenn solche Zweifel in ihm aufsteigen, daran kann er doch nicht zweifeln, daß er ist, denn wäre er nicht, so gäbe es für ihn auch keinen Zweifel. Es ist dies ja eine Hauptbedingung jeglichen Wissens; denn man kann überhaupt nichts wissen, wenn man nicht weiß, daß man ist. Und keine leere Bezeichnung ist das Wörtchen: ist, keine der Existenz bare Abstraktion, sondern es bezeichnet die Summe aller Augenblicke und Zustände, in welchen der Mensch sein Dasein bewußt hat. Der Mensch existirt ja nie auf abstrakte Weise, nie ist er ein reines Sein, sondern stets handelt, denkt, verlangt und empfindet er in concreter Form. Indem er sich selbst als seiend weiß, weiß er sich auch als denselben, der da jedesmal fühlt, denkt, begehrt, will oder thut. Dieses Wissen, diese Ueberzeugung, ohne Rücksicht auf ihre größere oder geringere Klarheit, zu der sie in den einzelnen Menschenköpfen gelangt, bildet den Begriff des <u>menschlichen Ich</u>; oder auf dasselbe hinauskommt, den Begriff der Persönlichkeit.

10. Vielleicht wird man mißbilligen, daß ich mit einem Begriffe anfange, der schon an und für sich ziemlich complizirt, in unbestimmter Einheit die verschiedenartigsten Ausdrucksweisen der menschlichen Existenz zusammenfaßt und so in sich einen gewaltigen Widerspruch[x], wie <u>Herbart</u> sich ausdrückt, einschließt. Er faßt nämlich die Persönlichkeit als Einheit auf und doch legt er

[x] acerrimam contradictionem

ihr eine Vielheit von Erscheinungen, Äusserungen und Eigenschaften bei. Wie ist diese *Inhärenz*, um abermals einen Herbart'schen Ausdruck zu gebrauchen, dieses Ding zu verstehen, das an und für sich eins, nach Aussen aber ein Vielfaches sein soll? Ich gebe zu, dass der Satz: „Ich weiss, dass ich bin", zusammengesetzt ist. Es könnte demnach zweckmässiger erscheinen, mit einem seiner Elemente anzufangen z. B. mit: „*Ich bin*", wie das *Sauerbach* versuchte, oder wie *Descartes*) mit dem: „Ich weiss" d. h.: „Ich denke". Indessen die Widersprüche, welche die Metaphysik in unserem Ichbegriff nachweist, können kein Hinderniss sein, ihn an die Spitze eines philosophischen Systems zu stellen, denn jeder Begriff von einem höheren Gesichtspunkte aus betrachtet, enthält deren viele; sie müssen durch metaphysische Bearbeitung aus ihm entfernt werden. Aber dann beginne ich nicht mit einem Begriff, sondern mit einer Thatsache: Um wieviel der Begriff unseres Ich dem metaphysischen Denken Schwierigkeiten bereitet, um so viel ist der Akt des Selbstbewusstseins, vermittelst dessen dem menschlichen Subjekte alle seine Eigenschaften und Veränderungen zugeschrieben werden, jedem Menschen auch ohne tiefe Reflexion recht gut bekannt und sehr leicht zu handhaben. *Ich weiss, dass ich bin*, bedeutet nicht: *Ich verstehe die psychologische Thatsache meines Selbstbewusstseins*; denn nur wenige glauben diese zu begreifen. Wollten wir nur diese im Auge haben, so müssten wir stets bei Begriffen anfangen, die schon auf dem Gebiete der Metaphysik erläutert sind, während doch andere Wissenschaften mit einfachen Thatsachen oder Grundsätzen anfangen und dann erst zu schwereren übergehen. Es muss also auch die Philosophie, wenn sie eine verständliche,

Wissenschaft sein soll, von einer einfachen, allen bekannten Thatsache beginnen und eine solche ist unstreitig die Äußerung des Selbstbewußtseins, das alle Augenblicke und Erscheinungen des menschlichen Lebens begleitet.

11. Den Begriff des seiner Existenz wissenden Ich nehmen alle Menschen an, welcher Nationalität, Religion sie auch immer angehören und auf welcher Stufe der Bildung sie auch stehen mögen, weshalb er mit Fug und Recht das Prädikat <u>des allgemeinsten Axioms</u> beanspruchen kann. Es ist aber das erste Axiom, denn in ihm und durch seine Vermittlung ist erst die Möglichkeit des Denkens gegeben. Weil ja das Denken zu seinem Inhalt ein Wissen hat, so kann nur der etwas wissen, der sich seiner selbst weiß. Dieser Grundsatz ist ferner der verständlichste, weil er sich Jedem so unmittelbar überzeugend darstellt und so klar ist, daß er gar keiner Beweise bedarf. Endlich ist er auch Fundamental- oder Grundaxiom, weil alle anderen Grundsätze auf ihm als ihrem natürlichen und unentbehrlichen Boden fußen. Was wären z. B. die Gesetze des Denkens, so mannigfaltig in ihrer Gleichförmigkeit, wenn ihnen nicht eine Welt von Wirklichkeiten entspräche, die älter ist als sie und die ihnen gleichsam das Material liefert, an dem sie ihre Kraft erproben und ihre Wahrheit bestätigen können. Sie würden in der Luft schweben, im idealen Raume, in welchem, wie in der Mathematik, jegliche Existenzweise möglich ist, ohne Gewißheit jedoch, ob sie auch eine für sich bestehende Wirklichkeit sein werden kann. Erst die Ueberlegung, daß ich meine Thätigkeiten unabhängig von meinem Denken setzen, daß ich vor-

finden

begehren, wollen und handeln kann, ohne daß mein Denken dabei concurriert, daß ferner mein Ich nicht nur denkt, sondern sich außerdem als ein lebendiges Subjekt, verschieden von Zuständlichkeiten und Veränderungen weiß, welche nicht das Denken selbst sind, ihm aber gleichwohl seinen Inhalt aufdringen, erst diese Ueberzeugung, sage ich, gibt meinen Gedanken ein dauerhaftes Fundament, auf welchem sie gefahrlos ruhen können. Diese ihre Existenzweise ist aber nicht die einzige und alleinige, neben ihr giebt es noch eine zweite, die ontologische, welche dieselbe Bedeutung als die erste hat, nur daß sie noch weit mehr Realität beansprucht. Hier muß man nun den Inhalt des Denkens von seinen Akten, das Objekt des Denkens von dem Denken selbst unterscheiden. Der Gegenstand des Denkens braucht nicht wirklich zu sein, braucht nicht außerhalb meines Denkens zu existiren, aber das Denken selbst kann sich nicht verneinen; es wurzelt selbst tief in der Wirklichkeit meiner Person. Insofern der Gedanke meine Thätigkeit ist, ich aber wirklich bin, muß auch er theilnehmen an der Realität meines Ich. So wird der Grundsatz „ich weiß, daß ich bin" durch Verknüpfung von Sein und Denken zu einer einzigen ursprünglichen Synthese, wahres Erkenntnißprinzip, das zugleich sowohl seine Hauptthätigkeit als auch die allernächste Wirklichkeit, von der es ausgeht und zu der es zurückkehrt bezeichnet.

12. Die Thatsache unserer Existenz ist uns nicht nur besser, als jede andere Wahrheit, sondern auch auf eine ganz andere Weise bekannt. Alles was außer mir ist oder geschieht, gelangt nicht direkt zu meinem Bewußtsein, sondern mit Hülfe eines

Widerstand. Ich würde den Baum vor mir nicht sehen, wenn ich keine Augen hätte, die Symphonie, die man eben spielt, würde nicht für mich existiren, wenn mir das Gehör abginge. Im ersten Falle führt das Gesicht, im zweiten das Gehör das äußere fremde Sein meinem Bewußtsein zu. Es ist klar, daß ich ohne deren Vermittelung nichts von ihm wissen würde. Ebenso kann ich nicht wissen, was ein Anderer beabsichtigt, woran er denkt, was er befürchtet, wenn er es mir nicht sagt. Aber, daß *ich* fühle, denke und begehre und zugleich *was* ich fühle, was ich denke, was begehre, das kann ich von anderswoher nicht erfahren, denn Niemand außer mir kann es wissen. Wer wird mir sagen, daß ich bin, oder daß ich mich als seiend weiß? Andere können mich sehen, sie können auch nach Analogie ihres eigenen Selbst, indem sie in mir den ihrigen ähnliche Äußerungen wahrnehmen, mir Gefühl und Denken zuschreiben, aber wie verschieden ist dieses ihr Wissen von meiner Existenz von demjenigen, welches ich selbst von mir habe. Andere kennen mich *mittelbar* als ein äußeres unter ihre Sinne fallendes Objekt, ich dagegen kenne mich *unmittelbar*, auf eine so eigene, so vertrauliche, so persönliche Weise, wie kein Anderer mich kennen kann. Dieses kommt daher, daß jeder Intellekt wohl unendlich viele Objekte kennen, aber nicht sie selbst sein kann. Es hindert ihn daran die gewaltige Kluft, die sich zwischen den Gedanken~~objekt~~- und Sinnes-Objekten ausbreitet. Nur von einem seiner Objekte kann der Intellekt sagen, daß er es nicht nur weiß, sondern, daß er es auch ist, nämlich von seinem Selbst, oder vielmehr vom denkenden Subjekt, dessen Potenz und That er ist.

dieses in seiner Art einzige Wissen ist Jedem unmittelbar in seinem Innern gegeben und nichts drückt es besser aus als das Wort „Selbstbewußtsein", denn Jeder selbst hat es, Jeder selbst weiß um dasselbe, und außer ihm Niemand mehr. Niemand kann zugleich „Er" sein und „ein Anderer" sein. Der Verstand kann sich in gewisser Hinsicht mit den erkannten Objekten vereinigen, identifiziren, denn die Erkenntniß ist doch eigentlich nichts anders als eine gegenseitige Assimilirung des Intellectes und der erkannten Objekte, aber während beim Wissen anderer Objekte diese Assimilirung rein logisch ist, kalt, gleichgültig und dazu noch mittelbar ist, nämlich mit Hülfe eines Bildes oder Begriffes zu Stande gebracht, erfaßt das Selbstbewußtsein sein Sein und dessen Veränderungen so zu sagen ontologisch und unmittelbar. Es ist die tiefsinnigste Synthese, die sich überhaupt denken läßt, begründet in der dauernden Identität des erkennenden Subjektes und erkannten Objekts, indem beide nur nach Außen hin sich von einander scheiden, nach Innen aber und in der Tiefe dieselbe ungetheilte Persönlichkeit bleiben.

13. Die Zerlegung jeglichen Wissens in ein unmittelbares und mittelbares ist von besonderer und weitgehender Bedeutung, denn sie gibt nicht nur eine vortreffliche Grundlage zu einer systematischen Eintheilung des ganzen menschlichen Wisseninhaltes, sondern durch sie wird, was noch wichtiger ist, die Lösung von drei Hauptfragen, nach Ursprung und Grenzen der Erkenntniß überhaupt, gründlich vorbereitet. Woher stammt der Inhalt unseres Denkens? Welcher Grad von Gewißheit und Realität kommt ihm zu? Welches sind die Grenzen des Denkens, oder was kann man wissen und was kann man nicht wissen? Da das Wissen aus verschiedenen Quellen fließt,

so hat es auch verschiedenen Werth und Bedeutung. Das mittelbare stützt sich entweder auf ~~der~~ die Sinnes-Erfahrung oder auf das menschliche Wort; in beiden Fällen hat es die Garantie seiner Gültigkeit und Wahrheit außer uns, nämlich entweder in dem normalen Zustande der Sinne, oder in der größeren oder geringeren Gewißheit, daß die, welche uns etwas mittheilen sich nicht täuschen oder nicht absichtlich die Unwahrheit sagen. So kann es z. B. geschehen, daß ich einen Stern, obwohl er nicht mehr existirt, dennoch sehe, ~~welche~~ weil die Schwingungen, welche seine letzten Strahlen tragen, noch nicht auf die Erde gelangt sind. Eine krankhafte Affektion meines Auges oder sonst ein Fehler in demselben kann ferner die Ursache sein, daß ich zwei Sterne sehe, wo andere nur einen sehen, oder daß mir ein Stern roth erscheint, der anderen in grünem Lichte erscheint. Sogar ein gesundes Auge ist unzähligen und unvermeidlichen Selbsttäuschungen ausgesetzt, welche der Verstand berichtigen muß, wenn er nicht den Irrthum der Sinnestäuschung theilen will. Bisweilen dauert eine solche Berichtigung Tausende von Jahren, wie das System des Kopernikus genugsam beweist. Und trotz Kopernikus wird es uns doch immer scheinen, als ob die Erde stille steht und die Sonne sich um ~~sich~~ sie dreht. Die Sonne erscheint bei ihrem Auf- oder Untergang weit größer als um Mittag. Die Erde zeigt nirgends eine gekrümmte Oberfläche, wiewohl sie eine Kugel ist. Solche Täuschungen kann man nach Hunderten zählen, sie beweisen alle eine und dieselbe Wahrheit, daß nämlich das mittelbare Wissen abhängig ist von der Tüchtigkeit unserer Leibesorganisation gerade ~~wie~~ so wie die astronomische Beobachtung von der Güte des Teleskops. Schlimmer

noch verhält es sich mit dem menschlichen Worte. Alles was auf ihm beruht, hat in ihm seine Bürgschaft, und doch ist es bekannt, daß Menschen oft lügen und noch öfter sich täuschen. Der größere Theil unserer Kenntnisse, die Geschichte, die Litteratur, die schönen Künste, die täglichen Interessen endlich, stützen sich auf den guten Glauben der Menschen und dem gesunden Urtheil. Der erste hält nicht immer die Probe aus und das letztere begeht oft grobe Fehler. Die Gelehrten sagen oftmals mit Rücksicht auf ihre Interessen, auf Lieblingsideen, oder einer Partei zum Gefallen, der sie dienen, nicht die Wahrheit. Im täglichen Leben geht es nicht anders. Das Innere des menschlichen Herzens entzieht sich jeder Kontrolle, man muß ihm glauben, oder wenigstens sich den Schein geben, als ob man ihm glaubt. Und wenn die Menschen sogar sich im besten Glauben befinden, so täuschen sie sich oft mit derselben Nothwendigkeit, mit der sich unsere Sinne täuschen. Doch genug hiervon. Der unbezweifelte Schluß wird dieser sein: „Jede Erkenntniß, welche mir durch die Sinne oder das menschliche Wort zugeführt wird, hat ihre Bedeutung und Wahrheit außer mir, der Verstand schenkt ihr so viel Glauben, als das Instrument verdient, durch welches sie vermittelt wird."

14. Vollständig unabhängig, weil unmittelbar, wie wir gesehen haben, ist das Wissen um die Thätigkeiten meiner eigenen Person. Meine Absichten kenne ich unmittelbar, ich bedarf dazu weder der Sinneseindrücke, noch der Belehrung durch irgend Jemand; sie bilden ja gleichsam einen Theil meiner Existenz. Ich selbst gab ihnen das Sein, daher ist das Wissen um sie durch keine Vermittelung verdunkelt. Nichts trennt mich von ihnen, es ist also eine Kopula, eine Vermittelung zwischen mir und ihnen nicht nothwendig.

Es ist auf den ersten Blick einleuchtend, welche große Bedeutung diese Art Kenntnisse haben. Zunächst kann in ihnen kein Irrthum, keine Lüge Platz haben. Ich kann mir selbst nicht einreden, daß ich eine Absicht habe, die ich nicht habe, oder daß ich an etwas denke, was nicht Objekt meines Denkens ist, denn meine Geistesfunktionen haben nicht mehr und nicht weniger Wirklichkeit, als sie mein ganzes Wesen hat. Mit ihrer Gewißheit steht und fällt die Gewißheit meines eigenen Seins. Dann sind sie vollständig und unabhängig von irgend welchem Glauben. Man glaubt wohl einem Andern, aber man sagt nicht, daß man sich selbst glaubt. Ich glaube dem Peter, daß er Peter heißt, aber mir glaube ich nicht, daß ich eine mathematische Aufgabe gelöst habe, das weiß ich von mir selbst und nicht anderswoher. Ich glaube den Sinnen, ich glaube dem, was die Menschen sagen oder schreiben, aber dem, was in mir geschieht glaube ich nicht, das *weiß* ich, denn es hat in mir selbst die Quelle seines Seins. Weder die Sinne, noch der Umgang mit Menschen, noch das Lesen von Büchern, kann mich davon vergewissern. Es entsteht nun die Frage, ob das unmittelbare Wissen die Kriterien enthält, welche zu einer Wissenschaft erforderlich sind, oder mit anderen Worten, ob aus seinem Inhalt ein System logisch untereinander verknüpfter Wahrheiten sich herstellen läßt. Bezüglich des mittelbaren Wissens besteht hierüber kein Zweifel; ein Blick in die Menge der Natur- und historischen Wissenschaften, welche ihr Material der Außenwelt, sei es durch Vermittlung der Sinneserfahrung oder durch die menschliche Ueberlieferung entnehmen, macht das ersichtlich. Um nun nicht vorzugreifen, so sagen wir hier hinsichtlich der

Philosophie, daß sich erst am Schlusse der Abhandlung ergeben wird, welches ihr Objekt ist und womit sie sich eigentlich beschäftigt. Soviel steht aber schon von vornherein fest, daß sie weder eine historische noch eine Natur-Wissenschaft ist, weil die Objekte dieser, nämlich die Erforschung von Thatsachen und die Bearbeitung der Natur ihr fern liegen. Wenn die Gegner hier wiederum behaupten, daß die Philosophie entweder eine Wissenschaft ohne Inhalt sei, oder diesen aus der persönlichen Erfahrung, dem unmittelbaren Wissen hernehme, so geben wir das letzte zu und sagen: die Philosophie nimmt ihren Inhalt aus dem unmittelbaren Wissen her. Aber hier entsteht eine nicht geringe Schwierigkeit. Das unmittelbare Wissen besteht aus unzähligen Akten, die unaufhörlich vorübereilen, aus Regungen, die kaum befriedigt, auf's Neue sich vernehmen lassen. Sie scheinen nichts Beharrliches, nichts Allgemeines an sich zu haben, folglich nichts, was einen wissenschaftlichen Inhalt abgeben könnte. Die Wissenschaft beschäftigt sich nun aber in der That mit dem was Allgemein, nothwendig, beharrlich ist. Die Frage also, ob das unmittelbare Wissen wissenschaftliches Material in sich enthält, wird dennoch einer andern Platz machen müssen: ob nämlich das unmittelbare Wissen in sich etwas Beharrliches, Festes und Nothwendiges enthält? Wenn sich das herausstellt, so wird seine Umwandlung in ein wissenschaftliches System keine großen Schwierigkeiten verursachen. Und dann wird auch die Wissenschaftlichkeit der Philosophie gesichert sein. Denn die erste Bedingung einer Wissenschaft, daß sie nämlich einen Ausgangspunkt habe, sowie die zweite, daß sie einen selbständigen Inhalt besitze, haben wir als vorhanden. Als Ausgangspunkt zeigte sich uns die Thatsache des Selbstbewußtseins

welches den Inhalt für den ersten und zugleich den allgemeinsten Grundsatz der Philosophie abgiebt. Jetzt handelt es sich darum, ob es auch einen Inhalt giebt, der sich zerlegen läßt in eine Reihe von Wahrheiten, welche unter einander innig und organisch verbunden alle auf jenem Grundsatz, als auf einem gemeinschaftlichen Fundament sich stützen. Daß ein solcher Inhalt existirt und Material für eine besondere Wissenschaft bieten kann, werden die folgenden Betrachtungen zeigen.

15. Das unmittelbare Wissen umfaßt alle Thätigkeiten und Funktionen des persönlichen Lebens, alle Offenbarungen der geistigen und physischen Kräfte, aber das ist noch nicht die Philosophie. Wissen heißt eine Erscheinung auf ihr Gesetz, eine Wirkung auf ihre Ursache, eine Einzelexistenz auf ihren Gattungsbegriff zurückführen; oder wissen heißt verstehen, weshalb etwas so ist und nicht anders. Diese beiden Sätze drücken in verschiedener (derselben) Form denselben Gedanken aus. Eine Wirkung allein für sich genommen braucht nicht nothwendig zu sein, sie könnte auch anders sein, als sie ist, erst ihre Ursache erklärt, weshalb sie so ist und nicht anders, denn augenscheinlich hängt es von dieser ab nicht nur daß die Wirkung ist, sondern auch wie sie sein soll. Eine Einzelexistenz für sich betrachtet hat nichts Nothwendiges in ihrem Dasein, aber wenn sie einmal da ist, muß sie einer Gattung angehören; das ist aber eine reine Unmöglichkeit, wenn sie nicht alle Hauptmerkmale der Gattung hat. Soll sich eine Naturerscheinung äußern, so muß sie auch nach einem bestimmten Gesetze erfolgen und demzufolge allen nothwendigen Bedingungen desselben unterworfen sein. In diesen drei Beispielen verhält sich die Erscheinung zu ihrem Gesetze, die Wirkung zur Ursache

das Einzelwesen zur Gattung, wie das Besondere zum Allgemeinen, das Contingente zum Nothwendigen, denn Gesetz, Ursache oder Gattung wiederholen sich oder können sich wiederholen in unzähligen Erscheinungen, Wirkungen, Einzelwesen. Und da ferner das Besondere erst im Allgemeinen seine Begründung und Erklärung findet, ohne dasselbe aber unverständlich bleibt, so sagt man mit Fug und Recht, die Wissenschaft beschäftigt sich mit <u>dem Allgemeinen und läßt das Besondere bei Seite.</u> Man könnte auch sagen, daß sie sich mit dem Seienden beschäftigt, denn indem sie in den Erscheinungen den Bedingungen eines Gesetzes nachspürt, in den Einzelwesen die Merkmale der Gattung aufsucht, zu den Wirkungen die Ursachen ausfindig macht, macht sie zum Gegenstande ihrer Forschungen eigentlich das was ist. Während nämlich die Einzelwesen im Fluß der Dinge unaufhörlich vergehen, um andern Platz zu machen, denen ein eben so kurzes Dasein beschieden ist, sind die Gattungen, Gesetze, Ursachen gleichsam etwas Dauerndes, Seiendes, dem Wechsel nicht Unterworfenes, so daß das Allgemeine und Wirkliche auf ein und dasselbe herauskommen. Da nun auch das Nothwendige dasselbe bedeutet, so kann man von der Wissenschaft sagen, daß sie sich mit dem beschäftigt, was allgemein, wirklich und nothwendig ist. Es sind das drei verschiedene Ausdrucksweisen für denselben Gedanken. Es bedarf jedoch der Begriff der Nothwendigkeit einer besonderen Auseinandersetzung.

16. Nothwendig ist in Wirklichkeit das, was nicht <u>nicht sein</u> kann. Eine Sache kann aber aus zwei Ursachen nicht nicht sein: einmal weil sie in sich so voll des Seins ist, daß sich ihr Nichtsein gar nicht denken läßt. Dieses behauptet Niemand

weder von sich selbst, noch von der Welt. Es könnte die Welt ganz wohl existiren ohne jegliche organische Wesen. Die Sonne und aller Wahrscheinlichkeit nach alle Fixsterne haben deren keine und von den uns bekannten Planeten haben außer der Erde kaum drei die Bedingungen für die Existenz lebender Wesen in sich. Ein unendlich kleiner Theilchen der Weltmaterie ist also Sitz des Lebens und sogar dieser verschwindend kleine Theil könnte ohne dasselbe bestehen, wie z. B. der Mond trotz Wärme und Sonnenlicht, zwei wesentliche Bedingungen zum Leben organischer Wesen seit undenklichen Zeiten seine abgestorbene Oberfläche besitzt. Schließlich wäre die Möglichkeit einer Nichtexistenz des ganzen Planeten und Sonnensystems nicht ausgeschlossen. Die ganze Sternenwelt sammt der Milchstraße und den Nebelsternen brauchten nicht da zu sein. Und so bliebe der leere Raum übrig wenigstens für unsere Einbildungskraft. Nothwendig existirt nur das höchste Wesen, welches die Quelle und Fülle a jeglichen Seins ist, ihm kommt daher das Prädikat der absoluten Nothwendigkeit mit Recht und ausschließlich zu. Relativ jedoch sind viele Dinge nothwendig, insofern sie die Voraussetzung zu etwas Anderem, das schon jetzt existirt, sind. So müssen die drei Ausdehnungen da sein, wenn der Raum existiren soll. Die Hypothese des Prof. Zöllner von der vier Dimensionen hat bisjetzt wenig Anklang gefunden und wird sich wohl auf die Dauer nicht halten lassen. Nothwendig sind für die Pflanzen Nahrung, Licht, Wärme und Luft. Ferner braucht die eine oder die andere Pflanzengattung nicht da zu sein, aber die Pflanzenwelt ist nothwendig, sollen Thiere

existiren. Sogar die mikroskopischen Diatomeen, die alle süßen und salzigen Gewässer erfüllen, sind nothwendig; denn wie die Landpflanzen den Landthieren, so führen jene den Wasserthieren den zum Leben unentbehrlichen Sauerstoff zu. In relativer Bedeutung finde ich in meinem Bewußtsein viele nothwendige Dinge vor.

17. Ich brauche nicht da zu sein, aber gesetzt ich existire, so sind viele Dinge nothwendig: zu allererst die Gesetze meiner Existenz. Alles, was ist, muß eine Form haben, existiren auf irgend welche Weise. Die Gesetze z. B. der Bewegung können deren Form oder Daseinsweise genannt werden, sie sind für dieselben eine unerläßliche Bedingung, denn ohne Form kann sich keine Bewegung denken, welche ohne alle Gesetze vor sich ginge. So haben die sinnlichen Eindrücke, die Gedanken, das Begehren, die Willensentschlüsse ihre nothwendigen festen Gesetze. Ich kann mir z. B. nicht denken, daß die Sonne zugleich der Mond sei, daß das Dreieck vier Seiten habe, daß mein Körper zugleich da sein kann, wo ein anderer ist, daß das was moralisch böse ist eine Tugend sei. Es würde dies widersprechen den Gesetzen des Denkens, des Raumes, der Physik, der Moral, welche ich in meiner Wesenheit entdecke und die mit ihr so verwachsen sind, daß ich sie nicht läugnen kann, ohne meine eigene Wesenheit zu läugnen. Jo ich kann viele Gesetze entdecken, welche alle das charakteristische Merkmal der Nothwendigkeit zeigen und jedes ist außerdem etwas Allgemeines und Wirkliches. So besitzt es demnach alle Bedingungen, um ein wissenschaftliches Objekt abgeben zu können. Aber noch mehr. Jedes dieser Gesetze erweist sich auch eine natürliche

ontologische Weise aus dem Wissen um die eigene Existenz, welche jedes denkende Wesen haben muß. So ist alles vorhanden, was zu einer Wissenschaft erfordert wird: ein Ausgangspunkt oder erster Grundsatz, ferner ein hinreichendes Material in einer Anzahl von Gesetzen, welche uns aus der inneren Erfahrung unmittelbar bekannt, sich in ein wissenschaftliches System bringen lassen. Und das wird keine eingebildete oder haltlose Spekulation sein. Denn sie verliert nirgends aus den Augen die Wirklichkeit, welche uns am besten bekannt ist, weil sie zu uns in nächster Beziehung steht. Diese Spekulation schließt eben alles aus, was nicht wirklich ist. Da ferner alle Dinge insofern sie sind, sich ähnlich sind, so sind sie auch denselben allgemeinen Gesetzen unterworfen. Wer eins von ihnen kennt, kennt das Wesen aller, kennt die Gesetze, die alle Wesenheiten beherrschen. Keine Wesenheit läßt sich jedoch so gut kennen, als die eigene Existenz. Während wir nämlich alle anderen Dinge nur mittelbar durch äußere Erfahrung kennen, erfahren wir diese eine unmittelbar, in unserem Selbstbewußtsein. Die Wissenschaft also, welche diese Eigenexistenz zum Gegenstande ihrer Forschungen macht, kann von sich mit Recht behaupten, daß sie sich mit dem Sein beschäftigt, denn indem sie von der eigentlichen und vertraulichen Seite darin eindringt, entdeckt sie in demselben das Dauernde, die Hauptgesetze seiner Existenz und sein wahres Wesen. Es wird das eine ganz allgemeine Wissenschaft sein, denn während alle anderen nur einzelne Theile des Seins oder eine bestimmte Kategorie der Erscheinungen desselben zu ihrem Inhalt haben, beschäftigt sich diese mit jeglichem Sein und zwar nicht wie es sich hier und da offenbart, sondern wie es an und für

sich ist. Eine solche Aufgabe wies ihr schon Aristoteles zu und dieses war es auch, was er hauptsächlich unter Philosophie verstand. Obwohl, wie ich schon am Eingange andeutete, ihr Name viele Bedeutungen haben kann, so ist die Hauptsache nie verloren gegangen. War man auch nicht immer im Klaren über Grenzen und Ausdehnung, so war man doch stets darin einig, dass ihr Haupttheil sich mit dem Sein als solchem beschäftigt. Nie wurde dagegen ein Widerspruch erhoben, höchstens über den Begriff des Seins und die zu ihm führende Methode bestanden Meinungsverschiedenheiten. Da es mehrere Seins-Kategorien giebt, so nehmen die Einen den Ausdruck in einer allgemeinen, die Anderen in einer speziellen Bedeutung. Und da nun jeder in seinen Untersuchungen von einer anderen Seins-Kategorie ausging, so kam es, dass sie auch in der Methode auseinandergingen. Diese wird also jetzt der Gegenstand einer ausführlichen Besprechung werden müssen, weil hierüber gleichwohl nicht geringe Zweifel entstehen können, wie sie auch viele und bedeutende Philosophen eine geradezu entgegengesetzte einschlagen und befolgen.

II Die Physik als Grundlage der philosophischen Methode.

Es ist von der Philosophie mit Fug und Recht öfter behauptet worden, dass sie ganz in der Methode aufgehe. Dieser Satz wird uns so klarer, wenn wir sie mit anderen Wissenschaften vergleichen. Der menschliche Körper kann z. B. das Objekt für mehrere spezielle Wissenschaften abgeben. Wir können seine Theile topographisch beschreiben, die einzelnen Knochen, Nerven, Adern u. s. w. aufzählen und benennen und ihre wechselseitige Lage ~~aufzählen~~ bestimmen. Gleichgültig ist hier in diesem Falle, ob der Körper lebt

oder todt ist. Wir können aber auch fragen nach der inneren Zusammensetzung jedes Theiles, nach den einfachen Substanzen, aus denen er besteht. Schließlich können wir die Funktionen und Veränderung des lebenden Körpers in Betracht ziehen: den Verdauungs- und Ernährungsprozeß, den Blutumlauf, das Athmen u. s. w. Im ersten Falle verfahren wir anatomisch, im zweiten chemisch, im letzteren physiologisch. Der menschliche Körper kann aber auch aus einem anderen Gesichtspunkt betrachtet werden. Er ist nämlich ein Bruchstück des allgemeinen Seins, er ist ein Ding, ein Etwas. Aber was bedeuten die Begriffe Sein, Ding, Etwas, deren Repräsentant gleichsam der Körper ist. Eine jede Funktion hat ferner in demselben ihre Ursache und ihre Wirkungen: der Herzschlag ist die mechanische Ursache des Blutumlaufs, das Athmen die Ursache der Erneuerung des Sauerstoffs im Blute. Aber was ist das Wesen dieser Ursache? was das Wesen dieser Wirkung? Der Körper hat schließlich viele Eigenschaften, aber in was für einem Verhältniß steht der Gegenstand zu diesen Eigenschaften? zu seiner Quantität und Qualität? u. s. w. Wenn wir Fragen dieser Art stellen, dann verschwindet der besondere Körper, der dazu die Veranlassung gab, vollständig aus unseren Augen und es bleibt nur das, was in jedem Körper sich wiederholt, die allgemeinen Gesetze und Formen des Seins. Das Aufsuchen der nothwendigen und allgemeinen Verhältnisse des Seins ist ein Hauptmerkmal der philosophischen Methode und da man sie in jedem Objekte finden kann, so ist es erlaubt zu sagen, daß das Objekt selbst in den Hintergrund tritt, während die erste Stelle die Methode einnimmt, welche in sich alle jene Probleme enthält. Wo doch

irgend ein Sein ist, kann man an dasselbe die nämlichen Fragen stellen. Gleichwohl gibt nicht jedes Sein gleich klare und bestimmte Antworten, deshalb hängt alles von der Wahl des Ausgangspunktes ab. Wir können beginnen beim eigenen oder fremden Sein: in beiden Fällen handelt es sich zwar um dieselbe Frage, aber die Antwort wird doch verschieden lauten. Man hat als Grundlage der Spekulation sowohl das erstere, wie das letztere gewählt und doch sind die Resultate in beiden Fällen ganz verschieden. Woher kommt dieser Unterschied? Diese Verschiedenheit rührt einfach von der unrichtigen Wahl des Ausgangspunktes her. Hier war es unmöglich zu irgend einem Ziele zu gelangen; schauen wir auf die verschiedenen Richtungen hin, welche in so viele falsche Systeme auseinandergingen; sie sind staunenerregende Denkmäler vergeudeter menschlicher Arbeit.

2. Auf den ersten Blick scheint nichts leichter und sicherer zu sein als die philosophische Untersuchung mit der uns umgebenden Natur, von der wir kaum ein wahrnehmbares Theilchen sind, zu beginnen. Sie selbst fordert uns dazu einigermaßen auf, denn von Geburt an führt sie uns unaufhörlich in gleicher Weise Nahrung und Eindrücke zu, denen wir einerseits die Ausgestaltung des Körpers, andererseits die Entwicklung der Sinne verdanken. Ein Mensch der im Kindesalter aus der Gesellschaft anderer Menschen herausgerissen und ~~f~~ von ihnen fern und isoliert gehalten würde, würde zum Thier herabsinken, denn es fehlt ihm die leitende Wärterin, die Natur, ohne welche er überhaupt nicht existiren kann. Je jünger desto mehr ist er an sie gebunden, desto mehr ~~fürchtet~~ fühlt er diese Wahrheit. Kinder, wilde Völker, unter den civilisirten die Ackerbau treibende Klasse

drücken sie laut aus nicht nur in Worten, sondern auch im Leben, welches völlig an die Natur hingegeben ist und allen ihren Erfordernissen angepaßt. So sehr nun auch diese Thatsache eine Wahrheit ist, so ist sie doch eine unvollständige Wahrheit. Obgleich unsere Abhängigkeit von der Natur groß ist und noch größere Verdienste in Hinsicht auf uns, trotzdem ist unser Geist, die edlere Hälfte unserer Person, nicht ihre Frucht. Sie giebt den Inhalt zum Selbstbewußtsein, das Material zur Geistesarbeit, aber das besondere persönliche Bewußtsein mit dem ganzen Reichthum seiner Begriffe, Ueberzeugungen, Absichten und Thaten ist selbständige Arbeit unseres Geistes. Es bedarf jedoch einer Reife in hohem Grade, um sich zu diesem idealen Leben zu erheben, wo der Geist über die Natur herrscht und diese zum Material wird oder vielmehr zum Werkzeug. Aber nicht alle vermögen es zu dieser Höhe zu gelangen, die meisten bleiben auf einer niedrigen Stufe stehen. Wie im Leben des Menschen die geistige Epoche auf die natürliche folgt, so suchte man in der Morgenröthe der Philosophie die Wahrheit außerhalb des Menschen, indem man nicht daran dachte, daß sie sich in ihm selbst befinde. Die ersten hellenischen Weisen, welche zugleich mit ihren Gedanken uns auch den Namen der Philosophie überliefert haben, indem sie nicht stehen bleiben wollten bei den Vorurtheilen des Volkes, bei den Ueberlieferungen der Mythologie oder den praktischen Verstandesschlüssen der Alltagsmenschen, traten mit unbegrenztem Vertrauen an die Geheimnisse der Natur heran, in der Ueberzeugung, daß sie dieselben sogleich ergründen würden. Aber Nichts kann in der Wirkung enthalten sein, was nicht in der Ursache sich vorfindet, man kann Nichts)

aus einem Axiom herleiten, was in ihm nicht enthalten ist. In der Außenwelt sind wir nicht, sie vermag deshalb unseren Geist nicht zu erklären. Indem die Jonier von der materiellen Welt ausgingen, kamen sie niemals zur Erklärung des Selbstbewußtseins. Sie handeln von der Entstehung der Welt und ihren Uranfängen, sie besprechen alles in ihr, eins ausgenommen, was gerade das Wichtigste ist, die menschliche Persönlichkeit. Mit Recht sagt Aristoteles, daß Anaxagoras, welcher zuerst den Geist in der Philosophie zur Geltung brachte, wie ein nüchterner Mensch gesprochen habe. Aber sein Dualismus der schließlich auf einer falschen Grundlage beruhte, hielt die materialistische Richtung nicht auf, die bis in unsere Zeiten anhält. Da ich hier nicht eine Geschichte des Materialismus noch eine Kritik schreibe, so beschränke ich mich auf die eine Bemerkung, daß alle seine Fehler daher rühren, daß er auf einem falschen Grundprinzip ruht. Sein erster Satz ist, daß es nur Körper gebe. Daß es Körper gebe, gestehen wir zu; daß aber nur Körper existiren, das lassen wir uns ohne Beweis nicht einreden. Indem der Materialismus alle Dogmen und Autoritäten vernichtet, dringt er uns den härtesten Dogmatismus auf, daß wir als unfehlbare Wahrheit das annehmen sollen, was weniger gewiß ist, dagegen das was gewiß feststeht, als weniger gewiß ansehen sollen. Seine ganze Metaphysik läuft auf den Satz des Hobbes hinaus: „Es giebt nur Körper", und auf den zweiten: „die Philosophie beschäftigt sich nur mit Körpern." Wer so beginnt, kommt niemals zum Geiste, und er muß, wenn er consequent sein will, sagen, daß der Geist ein Körper und daß Gott ein körperliches Wesen ist.

Diese beiden unvermeidlichen Widersprüche finden sich in der That in den Worten Hobbes und beweisen klar, daß sein Korporalismus trotz scheinbaren Fundamentes, in der Luft schwebt. Woher weiß ich denn, daß es Körper gibt, wenn nicht aus den Sinneseindrücken? Diese aber sind mir näher und gewisser als die Körper außer mir. Die Eindrücke selbst jedoch sind nicht der Körper; denn wenngleich sie mir auch durch diesen übermittelt werden, so weiß ich doch daß nicht er sie empfängt, sondern mein Ich. Etwas Anderes ist mein Körper und etwas Anderes mein Ich. Ich werde meine Eindrücke gewahr, aber ich könnte sie nicht gewahr werden, wenn ich nicht zuerst wüßte, daß ich bin. Daraus folgere ich, daß das, was in mir fühlt und weiß, verschieden ist von meinem Körper. Ich nenne es Geist und lege ihm Eigenschaften bei, die von denen des Körpers ganz verschieden sind. Im Vergleich zu jenem ist der Geist ohne Zweifel das Vorzüglichere, denn wenn ich ihn nicht hätte, würde auch kein Körper für mich existiren, d. h. ich würde nichts von seiner Existenz wissen. Mit welchem Recht behauptet also der Materialist, daß es nur Körper gebe, sobald der, welcher das behauptet durch dieselbe Behauptung beweist, daß er kein Körper ist! Der Körper kann ja nichts behaupten. Es liegt ein unausgefüllter Abgrund zwischen dem, was behauptet und dem was nichts behaupten kann. Wenn das Zweite ist, so muß umso mehr das Erste sein, denn ohne dieses würde man von jenem nichts wissen. Daher darf die Philosophie in keinem Falle von der Natur ihren Ausgang nehmen, denn diese hat die Gewähr ihres Seins und einigermaßen auch ihrer Daseinsformen im menschlichen Körper und in seinem Organismus und sogar beim eigenen Körper kann der Philosoph nicht

anfangen, denn der philosophirt gewiß nicht und wer sich auf seine eigenen Spekulation stützen will, der mag wissen, daß wie die Jonier, Demokrit, Epikur und später Gassendi, Hobbes und viele Andern auch er über die Körper nicht hinauskommt und von den Geheimnissen des Geistes nichts erfahren wird.

3. Es existirt noch ein anderes Sein, von dem viele Philosophen ausgingen, nämlich das höchste, absolute Sein. Prächtige Systeme entstanden auf diesem Wege und obgleich sich auch ihnen die letzte Wahrheit nicht findet, so ist es doch schwer ihnen die Bewunderung zu versagen, wenn man hinschaut auf die Herrlichkeit ihres Baues oder das Mitgefühl, überzählt man die Masse dialektischer Arbeit, hingeworfen in den unausfüllbaren Abgrund eines vergeblichen Bestrebens. Das höchste Sein schließt in sich die Möglichkeit jeglicher Existenz, denn Allem was existirt gab es die Wirklichkeit, Idee und Endzweck. Es kennt alles auf das Beste, und was immer nur es machte, das that es mit voller Kenntniß. Es ist der erste und höchste sciens fecit omnia. Lebensprozeß, denn für dasselbe Sein und Leben sind ebendasselbe, <u>idem est esse et vivere.</u> Was Wunder also, wenn der menschliche Geist bei seinem ungeduldigen Drange nach Wahrheit seinem edelsten Triebe folgend, die vergänglichen Dinge bei Seite lassend, sich gerade diesem Wesen zuwendet! Jene besitzen nur partiell Wirklichkeit, als sie Theil haben an der Vollkommenheit des absoluten Wesens, sie beanspruchen in ihrem vorübergehenden Zustande nur partiell Wahrheit, als sie die unabänderliche absolute Idee verwirklichen. Wenn Wissen die Wirkung in ihrer Ursache begreifen heißt, so erklärt das Wissen der <u>höchsten</u> Ursache alle Wirkungen und bedarf selbst keiner

weiteren Erklärung, denn die höchste Ursache hat über
sich keine höhere Ursache. Aber woher erlangen
wir Kenntniß von dieser absoluten Ursache?
wie die Möglichkeit sie in unserem Geiste auf-
zunehmen? Zwei Wege führen zur Erkenntniß
einer Ursache, der eine geht von den Wirkun-
gen aus, der zweite bedient sich der un-
mittelbaren Intuition, der erste ist der
physikalische, der zweite der mathematische.
Das das Resultat des Erforschens der Natur
ohne einen klaren, ersten Grundsatz ge-
wöhnlich auf Materialismus hinausläuft,
indem es selten zum menschlichen Geiste
gelangt, und fast nie zum absoluten Gei-
ste sich erhebt. Der zweite Weg ist histo-
risch etwas jünger; auf ihn wagten sich
zuerst <u>die Eleaten.</u> Mag der größte unter
ihnen das Wort führen und den Hauptge-
danken darlegen, der bis auf den heu-
tigen Tag die Seele und der Inhalt
aller Systeme dieser Richtung ist. „Das
Allsein läßt sich nicht theilen, denn es
ist sich überall gleich, es umfaßt nicht
in einem Theile mehr und im andern
weniger Leben, sondern das Ganze
ist voll des Seins. In jedem seiner
Theile ist es ganz gegenwärtig, denn
es ist überall und Sein unterscheidet
sich nicht vom Sein. Unbeweglich ruhet
es, eingeschlossen von gewaltigen Banden
ohne Anfang und Ende, dasselbe in
demselben Zustande, keinen Veränder-
ungen unterworfen." <u>So Parmenides.</u>)
Wenn man diese Worte liest, so scheint
es, als habe sie nicht ein Grieche im
Zeitalter des Perikles, sondern <u>Spinoza</u>
<u>Hegel</u> oder <u>Gioberti</u> geschrieben. Da-
mit genügt einer für Alle. Aber fragen
wir nun, wie kam der griechische Weise
zu einem ja ~~einem~~ so abstrakten und
zugleich erhabenen Begriffe, daß neben

ihm die Meinungen jonischer Physiologen wunderbar zusammenschrumpfen, wie es bei Gegenständen der Fall ist, die man von einem hohen Thurm überschaut. Er selbst sagt uns, daß er nicht die Sinneserfahrung zu Rathe gezogen habe, denn das sei „der Weg gewöhnlicher Menschen“, denen die Dinge der Außenwelt entweder zu sein oder nicht zu sein scheinen, zu werden, sie entstehen oder vergehen. Was bleibt da nun für ein Weg übrig, der zu den Höhen hinaufführt? In der Einleitung zu seinem Gedichte eilt er zur Göttin, um von ihr die Wahrheit zu erfahren, sie enthüllt ihm in der That alle die tiefen Geheimnisse des Seins. Und so hat der Ontologismus, denn so muß man die Richtung nennen, wie er zum ersten Male in der Geschichte auftritt sein charakteristisches Merkmal, welches bis auf unsere Tage nicht von seiner Stirn verschwunden ist, die *unmittelbare Intuition* des Allseins. *Plotinus*, wenn er in seinen vorgeblichen Ekstasen in das Eine versunken, die *Araber* des Mittelalters, wenn sie im allgemeinen Intellect den individuellen aufgehen lassen, *Marsilius Ficinus*, wenn er in seinem Geiste immer den Gottesbegriff gegenwärtig hat; *Malebranche*, der alles in Gott sieht, worin ihm Thomassin, Fenelon und Gerdil nachahmten, *Schelling*, der die absolute Identität des Objektes und Subjektes vermittelst „intellektueller Intuition“ erfaßt, *Hegel*, wenn er diese Identität im eigenen Denken verwirklicht; *Gioberti*, der den menschlichen Geist zum beständigen und unmittelbaren Schauen des geschaffenen Seins macht, alle diese wenden dieselbe Methode an und kommen zu demselben Resultat. Weil aber die unmittelbare Intuition des absoluten Seins in diesem

Leben ein trauriger Wahn, so sah jeder dieser Philosophen nur den eigenen Geist mit seinen Vorgängen und Äußerungen, und da er außer dem, was er sah keine andere Wirklichkeit annahm, so mußte er das Denken für das einzige reale Sein halten. Denken und Sein ist dasselbe, sagte schon Parmenides und nach ihm wiederholten dasselbe alle Ontologisten bis auf unsere Tage. Diese Ansicht aber, so absolut hingestellt, ist zweifelsohne falsch.

4. Es rührt aber der Hauptfehler der Ontologisten daher, daß es ihnen an einem wahren Grundprinzipe mangelt. Darin haben sie freilich Recht, daß sie von etwas unmittelbar Bekanntem ausgehen, aber sie täuschen sich, wenn sie meinen, daß dieses unmittelbar Bekannte das absolute Sein sei. Denn unmittelbares Anschauen ist doch wohl auch mit unmittelbarem Wissen, und das Subjekt kennt, indem es unmittelbar denkt, nur sich und seine Thätigkeiten, welche insofern sie sich auf das Erkennen beziehen, Begriffe sind. Der Geist kann die Idee des Seins unmittelbar erfassen, aber das ist nicht das Sein, aber das ist nur sein Begriff. Es giebt Begriffe denen kein wirkliches Objekt entspricht. Bekannt ist das Argument des Anselm, das leider falsch ist, aber das Gute an sich hat, daß es immerhin geistreich heißt, denn es kommt von einem geistreichen Manne. Er sagt, daß der Thor, der beim Psalmisten (Ps: XIII) in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott, sich das höchste Gut, über dem sich kein höheres denken läßt, vorstellen kann. Das wird nicht nur in der Vorstellung sein, denn dann wäre ein anderes Gut größer, das sowohl in seinem Geiste als auch zugleich außerhalb

existirt. Woher ein solcher Schluß: existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re. Bald nach dem Erscheinen des berühmten proslogium stürzte der Mönch Gaunilo, unter dessen schlichtem Namen und Habit sich der tapfere Graf Montigni verbarg, das Argument des Anselm mit der einfachen Bemerkung um, daß man auch einen vollkommenen Begriff von einer Insel haben könne, ohne daß diese zu existiren brauche.

Ähnlich haben auch die Ontologisten vom Sein, sie setzen ihren Begriff, nichts mehr und behaupten willkürlich, daß er der erste im menschlichen Denken sei und daß er die vollste Realität besitze. Aus dieser ersten willkürlichen Annahme leiten sie eine besondere ideale Welt her, sich wenig darum kümmernd, ob die wirkliche, reale und sichtbare Welt der ihrigen ähnlich ist. Und indem ihr Denken im weiteren Fortstürmen jeden Hemmschuh von sich wirft, vergißt es nicht nur die Welt, sondern auch die ihm zunächststehende und gewisseste Wirklichkeit, die Person des Denkenden, der das Andere doch wesentlich die Leistung verdankt. Zuletzt versteigt es sich so hoch, daß in der nebelhaftesten Ferne Alles aus seinem Blicke verschwindet, nicht nur die Außenwelt, sondern auch die Realität des Denkens. Weil nun das abstrakte Denken in der Hitze der Spekulation vergessen hat, daß es doch die That einer Person ist, und folglich den Beschränkungen, Kategorien und Gesetzen unterliegen muß, erweitert es sich in ein unbegrenztes, allgemeines, inhaltloses Etwas. Dies konnte es aber nur durch Abstreifung und Verwischung aller Merkmale und aller Differenzen werden. Ursprünglich eine rein persönliche That, bildet es sich ein, das absolute Denken zu sein, und seine Leere für Wirklichkeit nehmend

ging es dreist darauf los, aus seinem abstrakten Dasein die ganze Welt und sich selbst zu deduciren. So brachte es geistreiche Systeme hervor, aber sind darin einander ähnlich, daß sie auf ihren ersten Seiten den Leser bezaubern, da sie gleichsam eine neue Schöpfung aller Dinge und aller Gesetze zu sein scheinen, schließlich aber einer dumpfen Verzweiflung überlassen, weil er am Ende aller Dinge nichts erblickt als das Nichts. Und es kann auch nicht anders sein. Der absolute Geist schafft aus Nichts; die Schöpfungen des menschlichen Gedankens aber, wenn sie aus dem Nichts hervorgegangen sind, kehren wieder in dasselbe zurück und es bleibt nur eine einsame Abstraktion übrig, die kalt und schauererregend wie der entleerte Raum wird.

5. Die zwei von uns bezeichneten Richtungen des philosophischen Denkens, der Materialismus und Ontologismus, können wegen Mangel eines unmittelbaren sicheren Fundaments zu falschen Conclusionen, welche in einem drastischen Widerspruch mit dem stehen, was jedem Menschen am wenigsten zweifelhaft ist, — mit dessen eigenem Selbstbewußtsein. — Der Materialismus machte den Menschen in der That in einen bloßen Körper, der Ontologismus verwandelte ihn in einen Akt des absoluten Denkens. Das persönliche Selbstbewußtsein aber weist beide Conclusionen gleich entschieden zurück, da sie das negiren, wovon es unfehlbar überzeugt ist; so sieht es sich nun genöthigt eine neue Richtung einzuschlagen, welche endlich nach so zahlreichen Täuschungen uns hinleitet zur Auflösung des Räthsels unseres eigenen Seins. Denn dieses liegt uns zu allernächst. Der Ausgangspunkt ist nicht

scheuer, die ganz gewöhnliche Vorsicht dringt ihm auf. Wenn wir also so viele Leute vergebens auf einem Wege wandeln sehen, ohne je das Ziel zu erreichen, was Wunder, wenn wir einen andern einschlagen. In unserer Seele haben wir nur zwei Wege vor uns; der eine beinahe verschüttet durch die Trümmer so vieler Systeme, welche vergebens auf ihm zur Wahrheit vordringen wollen, schreckt mit Recht ab; der andere ist nun so einladend, je leichter und sicherer sein Anfang ist: dieser Anfang unterliegt überhaupt keinem Zweifel, denn was kann sicherer sein, als unsere Existenz? Man muß sich nur wundern, daß die Menschen ihn nicht sämtlich sofort erwählt haben, daß sie lieber Jahrhunderte auf Irr- und Abwegen herumschweiften, anstatt den sicheren, geraden Pfad zu betreten. Viele die ihn glücklich gefunden hatten, weichen von ihm alle Augenblicke ab; weil wenn sie die Worte des Helvetius wahrnehmen wollten: c'est par l'erreur, qu'au vrait l'homme peut s'avancer." Genug der griechische Geist kam endlich, nachdem er sich mit den „Physikern" in der ganzen Natur und mit den „Eleaten" und „Sophisten" im Labyrinth der ontologischen Subtilitäten herumgeschlagen hatte, zur vollständigen Verzweiflung. Die Schüler des <u>Heraklit</u> fürchteten sich ins Wasser zu tauchen, denn alles geht so schnell vorüber, daß man nichts auch nur einmal berühren könne; <u>Protagoras</u> behauptete, alles sei wahr; <u>Gorgias</u> wiederum, nichts wahr; <u>Zeno</u>, Raum, Bewegung, Zeit und Zweck seien Sinnestäuschungen. In diesem ungeheuren Wirrwarr des Subjektivismus, Nihilismus, Skeptizismus und ähnlicher Ausartungen des philosophischen Geistes, wo nichts sicher, nichts fest, nichts gut erscheint, erinnert <u>Sokrates</u> seine Landsleute, von denen mancher noch

nach einer Vorlesung des Prodikos oder Hippias sagen konnte:

Mir wird von alle dem so dumm,
Als ginge mir ein Mühlrad im Kopfe herum,

an die Worte des delphischen Tempels „γνῶθι σεαυτόν", „erkenne dich selbst". Es ist sein unsterbliches Verdienst, daß er die menschliche Persönlichkeit, die man vollständig vergessen hatte, zum ersten Male zum Ausgangspunkt und Ziel jedes Philosophirens machte. Was ist das Ziel des Menschen? Das ist die Frage, welche der athenische Weise beständig auf den Lippen hat. Und sogleich hervorgezaubert zeigen sich aufs Neue, nach langer Abwesenheit, die höchsten Wahrheiten des Himmels und der Erde. Gott ist das höchste Gut! Der Geist des Menschen ist unsterblich! Der Verstand ist zur Wahrheit geschaffen! Die Tugend ist das letzte Ziel des Menschen! Das alles waren Wahrheiten, welche seitdem als das theuerste Erbe jeder gesunden Philosophie verblieben sind. Sokrates fand sie so leicht, denn er hatte eine gute Methode, die sich auf einen unerschütterlichen Grundsatz stützte. Es ist hier nicht der Ort, über seine Verdienste zu sprechen, noch über die Ursachen, die Schuld daran waren, daß seine Methode wieder in Vergessenheit gerieth. Soviel ist gewiß, daß alles was Plato und Aristoteles in ihren Systemen Gutes haben, sie der Methode des Sokrates verdanken, und alles was in ihnen fehlerhaft ist, aus dem Beimischen fremdartiger Faktoren herrührt. Ihre Schüler, welche völlig die große, weltgeschichtliche That des Sokrates vergessen zu haben scheinen, kehrten zu den trostlosen Irrthümern der vorsokratischen Philosophie zurück. Als die römische Macht im Niedergange war, zweifelten die Philosophen-Schulen wieder an Allem. Da knüpft der größte der christlichen Denker

welcher Alles was in Plato Wahres sich vorfand, mit der Lehre der Offenbarung in ein staunenswerthes Ganze vereinigte, die Philosophie wieder an den Anker des Selbstbewußtseins an und schrieb zwölf Jahrhunderte vor Descartes tiefer und gründlicher als dieser die Wahrheit an, welche ich in anderer Form als den ersten Grundsatz meiner Abhandlung angenommen habe: „daß nämlich der Geist kein Ding besser als sich selbst kennt, daß keines ihm so nahe ist, als das eigene Sein.“: „nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. Dieser Gedanke blieb zum Theil maßgebend durch das Mittelalter hindurch. Es ist bekannt. Es ist bekannt, daß die Vorgänger der Scholastik große Verdienste sich erworben hatten durch die Erforschung des menschlichen Geistes. Als aber ihre Systeme in den Köpfen von unfähigen Schülern abstarben, entstand im 16 und 17 Jahrhundert auf dem Gebiete der natürlichen Wahrheiten eine neue Verwirrung der Begriffe, wie damals zu Zeiten des Sokrates. Die Physik des Aristoteles zeigte sich im Widerspruch mit der Wirklichkeit, in Folge dessen verlor man auch das Vertrauen zu seiner Metaphysik und indem man nach einer neuen Methode suchte, wußte man nicht, womit man beginnen sollte. Leider ist jede Revolution von einem wahren Zerstörungsdämon besessen, der sie antreibt alles Alte zu vernichten, Gutes und Schlechtes sammt den Fundamenten niederzureißen und nachher hat man nichts, auf dem man das neue Gebäude aufrichten könnte. So lebten wieder die ionischen Naturphilosophen wieder auf, Plato in der übertriebensten Form, die Stoiker, Epikur, sogar die Kabala einige

wie Giordano Bruno, obgleich ungemein begabt, geberdeten sich wie Tolle. Da war es kein Wunder, dass man wieder an Allem zu zweifeln anfing, sogar an der Fähigkeit des menschlichen Verstandes, die Wahrheit zu erfassen. Nachdem Montaigne und Charron den Skepticismus zu neuem Ansehen verholfen hatten, schrieb Sanchez ein Buch: „de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur." So stand es mit der Philosophie, als Descartes auftrat und gleichsam wie ein zweiter Archimedes einen festen Punkt suchte, auf dem er stehen könnte. Wie einst Sokrates und später der h. Augustin, so verlegt auch er den Anfang seiner Forschung auf den Mittelpunkt der menschlichen Person: „Ich denke, darum bin ich," das ist das große Wort, um dessentwillen man mit Recht von Descartes eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie beginnt. Es ist das zwar kein neuer Gedanke, denn Sokrates und der h. Augustinus hatten ihn schon vorher ausgesprochen, aber die Wahrheit, welche in ihm enthalten, ist so mächtig in ihrer Wirkung, dass schon die bloße Erneuerung desselben sogar in der unvollständigen Form, ein außerordentliches Verdienst ist.

6. Jedoch Descartes begnügte sich nicht damit, die erste allgemein anerkannte Wahrheit, von der die Philosophie ausgehen muss, aus dem Dunkel an's Tageslicht gebracht zu haben, er stellte jetzt ein selbständiges System auf. Diese Schöpfung seines Gedankens voll Thorheiten und augenscheinlichen Irrthümern, zog ihm gerechten Tadel zu, der auch später seine Hauptgedanken traf. Behauptungen wie diese: dass die Seele nicht auf den Körper einwirkt, noch der Körper auf jene

hen fortwährende Vermittelung Gottes, dass die Thiere Automaten ohne Gefühl, dass der Seele die Ideen von Gott und viele andere Wahrheiten angeboren sind, dass das Wesen der Materie die Ausdehnung sei, dass schließlich Substanz das ist, was keines Dinges zu seiner Existenz bedürfe, — stehen im schroffen Widerspruch nicht nur zur wissenschaftlichen Erfahrung, sondern auch zu den Aussagen des Selbstbewusstseins, auf dem er trotzdem sein Hauptsystem aufbaute, dass es schwer zu begreifen ist, wie ein so genialer Kopf bei ihnen überhaupt verharren konnte! Seine Irrthümer wurden später noch mehr offenbar, als die Schüler aus ihnen unerbittliche aber gerechte Consequenzen zogen. Es kam der Occasionalismus *Geulincx'*, der Ontologismus des *Malebranche*, der Akosmismus *Spinoza's* zum Vorschein, und die ganze philosophische Reform zerfiel in Nichts. Recht innig empfunden und gut gemeint, wurde sie schlecht begonnen und konnte daher keinen Erfolg haben.

Descartes wusste, wo er beginnen sollte, aber sein Beginnen war unvollständig. Obwohl er mit genialem Blick sah, dass die menschliche Natur der Ausgangspunkt für jedes Philosophieren sein muss, wählte er doch nicht die Ganze, wie es sich gehörte, sondern nur einen Theil derselben. Und es ist sein Hauptfehler, sein πρῶτον ψεῦδος. Den ganzen Inhalt der menschlichen Natur basirt er auf das Denken und macht aus dem Menschen eine *denkende Substanz*, welche offenbar nichts mit der *ausgedehnten Substanz* gemein haben kann. Der Geist kann vom Körper nichts wissen, wenn das denkende Wesen nicht zugleich fühlt, dass es einen Körper hat. Es weiss Jeder, dass er einen Körper hat, denn er fühlt ihn: Entfernen wir diese Empfindung und es stürzt

die Brücke ein, welche vom Denken zur Materie hinüberführt. Dadurch daß Descartes das Empfinden zu einer Denkensart machte, zu einem modus cogitandi, hat er in der That diese Brücke abgebrochen. Sogleich entstand der unglückliche Zwiespalt zwischen Denken und Ausdehnung, wogegen unsere eigene Natur energisch protestirt. Der Mensch ist nicht, wie Descartes möchte, eine Verbindung zweier Wesen, welche gleichgültig nebeneinander bestehen, sondern er ist eine Natur, in der die Seele den Körper belebt und dafür von diesem vervollkommnet wird; beide durchdringen sich so innig, wie man in der ganzen Natur nichts Aehnliches vorfindet. Das gemeinschaftliche Produkt dieser beiden Substanzen ist die menschliche Person, die weder Geist, noch Körper ist, sondern die unzertrennbare Einheit dieser beiden Faktoren bildet. Es ist ein und dieselbe Person, die da denkt und ausgedehnt ist. Hätte Descartes so die Sache aufgefaßt, dann würde er nicht in der zweiten seiner Meditationen geschrieben haben, daß man an Allem zweifeln kann, selbst daran, daß man einen Körper hat, der einen Raum einnimmt, der auch sich ernährt, Bewegung und Gefühl hat. Es ist nicht wahr, daß die Bewegung oder die Ausdehnung meiner Person für mich eine geringere Gewißheit haben, als mein Denken. Ebenso ist es nicht wahr, daß der Körper fühlt, sondern mein Ich fühlt mit dem Körper. Wenn irgend ein gewaltiger Geist, nach der Hypothese Descartes mich in der Täuschung befangen halten könnte, daß ich einen Körper habe, den ich nicht habe, so könnte sich jener Täuschung auch auf mein Denken erstrecken, und dann würde Alles, selbst das Faktum meines Zweifelns sich in Ungewißheit verkehren. Der Fehler

des Kartesius ist um so weniger zu verzeihen, als vor ihm schon der h. Augustinus dieselbe Frage berührt und die ganze menschliche Natur, nicht nur eine einzelne Bethätigung derselben, wie das Denken ist, dem Skeptizismus entrissen hatte. „Die Menschen zweifeln daran, ob die Luft oder das Feuer eine belebende Kraft ist, aber wer würde daran zweifeln, daß er lebe?" Das Leben äußert sich nicht nur durch das Leben, Denken, sondern auch auf viele andere Arten, durch die Bewegung z. B., und diese ist unmöglich ohne Körper. Wenn ich nicht zweifeln kann, daß ich lebe, so darf ich auch nicht zweifeln, daß ich einen Körper habe, der sich im Raume bewegt, denn ich fühle meine Bewegung und Ausdehnung, und mein Gefühl ist eine Lebenserscheinung, die mir ebenso unmittelbar bekannt ist, wie mein Denken. Des Kartes übersah diese handgreifliche Wahrheit und verurtheilte sein System zur Unfruchtbarkeit und die Reform der Philosophie zum Untergang.

7. Man weckte sie auf's Neue gegen Ende des vorigen Jahrhunderts auf. Die Philosophie befand sich da wieder in einem recht beklagenswerthen Zustande, aus dem beim ersten Augenblick kein Entrinnen für sie möglich ~~war~~ schien. Der Kartesianismus und die Lehre des Leibnitz, welche nur eine verbesserte Auflage der ersteren ist, sanken allmählig zu einem flachen Dogmatismus herab, der alles erklärte und Niemand auf die Dauer befriedigen konnte; ihnen gingen zur Seite der Materialismus und der Unglaube in mehreren Abarten; schließlich damit keine Farbe fehle in dem Bilde der allgemeinen Begriffs-Verwirrung, griff der radikale Skeptizismus Hume's die Wirklichkeit des Kausalitäts-Begriffs an und damit die Grundlage des menschlichen Denkens selbst. Der erwachte Kant aus seinem langen dogmatischen

Schlummer, wie er selbst erzählt und mit der genialen Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, begann er nach Sokrates und Descartes die dritte große Reformation der Philosophie, die unstreitig gründlicher war, als die beiden früheren. Er versuchte eine so tiefe und gründliche Analyse des menschlichen Denkens zu liefern, wie es noch Niemand von seinen Vorläufern gemacht hatte. Wie Kopernikus das Verhältniss der Sonne zur Erde, so kehrte er die Beziehung des Subjektes zum Objekte um. Die räumliche und veränderliche Welt existirt nur für unseren Intellect, außer ihm ist Nichts. Wenn wir in diesem einen Satz die Philosophie Kants zusammenfassen, so zeigen sich alle ihre Vorzüge und Fehler. Da nun, wie es gewöhnlich geschieht, die einen, wie die anderen durch die Einbildungskraft übermäßig vergrößert wurden, so erzeugten sie entweder blinden Enthusiasmus oder einen ebenso blinden Eifer gegen den großen Mann. Wir wollen den mittleren Weg einschlagen nach dem alten Grundsatze: „in medio veritas". Ist es unmöglich eine Vergötterung gutzuheißen, welche blindlings auf alles schwört, was der Meister sagt, da die Philosophie nichts im guten Glauben hinnehmen darf, so fällt es ebenso schwer mit den Verkleinerern Kants zu sympathisiren, da ihr Gebahren zu Genüge beweist, daß sie gar nicht verstehen, worauf es in einer wahrhaft philosophischen Methode ankommt. Wer Philosoph im wahren Sinne des Wortes sein will, muß nothwendig mit Kant sich auseinandersetzen, denn die ganze moderne Philosophie ist gleichsam ein Kommentar zu seinen Werken und ohne ihn bleibt sie unverständlich. Hegel war wie bekannt anfangs ein Schüler Schellings, und dieser wieder Fichtes, Fichte

aber erklärt ohne Umschweife, daß „kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft gestanden, und „daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Herbart sagt von sich: „Mit einem Worte, der Verfasser ist Kantianer". <u>Fries</u>, <u>Schopenhauer</u> und viele andere drücken sich ähnlich aus. Auf der anderen Seite ist es kein Geheimniß, auch es, daß die Mehrzahl der deutschen Philosophensysteme mit Ausnahme Herbarts, in ihren letzten Consequenzen an dem unerschütterlichen Felsen des gesunden Menschenverstandes gescheitert und für immer der Vergangenheit anheimgefallen sind. Ein so trauriges Ende verdankt die durch Kant angebahnte Methode jenen Irrthümern, welche anfangs in seinem System wurzelten, später von den Nachfolgern gepflegt und großgezogen, zuletzt sich so mächtig ausgebreitet haben, daß sie die Methode selbst in Gefahr brachten. Sehen wir uns die Methode einmal an. Die menschliche Vernunft soll, bevor sie zu metaphysischen Forschungen schreitet zuerst ihre Kräfte prüfen und abwägen, was sie wissen und was sie nicht wissen kann. Fürwahr ein vortrefflicher Anfang für jede Philosophie, und diese und keine andere war die Absicht Kants, als er die berühmte Frage aufwarf: <u>wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?</u> Das Resultat aber zu dem er gelangte, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: a priori hat der Geist gewisse Anschauungsformen und Verstandeskategorieen, welche gleichsam seine geistigen Brillen sind, ohne die er überhaupt nichts sehen kann; <u>a posteriori</u> besitzt er die ganze Mannigfaltigkeit und Unendlichkeit der sinnlichen Eindrücke. Dieser Denkinhalt ist vollständig

abhängig von den Anschauungs- und Denkformen. Denn sehen wir alle Dinge im Raume neben, so legen wir ihnen mit derselben Nothwendigkeit gewisse gegenseitige Relationen bei, da die Natur unseres Intellectes schon einmal eine solche ist und nicht anders kann. Aber alle diese Kategorien und Formen des menschlichen Denkens haben nur Geltung im Bereiche der Erscheinungen, diese aber existiren nur für den Verstand und ohne denselben wären sie gar nicht zu denken, daher hat alles, was wir an ihnen und durch sie wissen, nur eine subjektive Bedeutung, ist nur für das Subjekt da, und außerhalb desselben ganz unmöglich. So stehen wir vor einem verhängnißvollen Abgrund, der den jede objektive Wahrheit verschwindet. Kant setzte, um nicht in ihn hineinzustürzen, durch einer gewaltsamen aber immerhin löblichen Inconsequenz über ihn hinweg, indem er uns hinter der Welt der Erscheinungen, welche nur für unseren Geist existiren, eine andere Welt aufschloß, die an und für sich besteht und von uns ganz unabhängig ist. Hinter der Erscheinung, dem <u>Phänomen</u>, verbirgt sich „<u>das Ding an sich</u>". Das erste ist eine Wirkung des zweiten. Heute sind alle darin einig, daß Kants „<u>Ding an sich</u>" eine ungeheure Inconsequenz ist, denn wenn das Gesetz der Causalität eine Verstandes-Kategorie ist, so reicht sie nicht hinter die Grenzen der Erscheinungen, sondern bezieht sich nur auf diese. Man kann dann wohl sagen, daß eine Erscheinung die Wirkung einer zweiten ist, aber nie darf man eine Erscheinung auf eine Ursache zurückführen, welche nicht selbst Erscheinung ist. Wer so raisonnirt, gleicht einem Gefangenen, der mit dem Kopfe die Mauer seiner Zelle durchbrechen will. Es ist das rein unmöglich. Kant beging eine logische Ungereimtheit, als er in sein System das „Ding an sich" einführte, das

zugleich Ursache der Erscheinung sein soll; aber es war
das eine Inconsequenz, die dem Denker alle
Ehre macht, denn alle materialistischen Grund-
wahrheiten, die der Subjektivismus ernstlich
zu Grunde zu richten droht, rettete Kant, wie
in seinen früheren Schriften, in das „Ding an
sich" hinüber. Den Kategorien des Verstandes
stellte er den kategorischen Imperativ gegen-
über, dem System der reinen Vernunft die
Postulate der praktischen Vernunft. Und
so bewies er durch sein eigenes Beispiel,
was schon <u>Cartesius</u> vorher [illegible] war, daß wer
zum Ausgangspunkt der philosophischen Methode
das reine Denken annimmt, losgelöst von
der Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit,
niemals wieder zur Realität der Welt, noch
zu seiner eigenen kommt.

8. Drei Denker bemühten sich den Fehler
<u>Kants</u> zu verbessern, indem sie, jeder
auf seine Weise den Subjektivismus
„<u>der Kritik der reinen Vernunft</u>" mit
dem Realismus „<u>der Kritik der prakti-
schen Vernunft</u>" auszusöhnen wollten. Der
erste von ihnen Fichte erklärte, daß unser
~~Ve~~ Ich jenes „<u>Ding an sich</u>" sei, welches
unsere Erkenntniß sich als Erscheinung vor-
stellt, unser Gefühl aber als „<u>Ding an sich</u>"
unmittelbar erfaßt. – Den Inhalt unseres
Ich dagegen macht der freie Wille aus, die
Quelle aller unserer Thätigkeiten. Es ist das
ein großes Verdienst, daß er uns in uns selbst
die gewisseste Wirklichkeit nachwies, nicht eine
abstrakte logische ~~Form~~ Denkensform, sondern
eine lebende, seinsvolle, unaufhörlich von Thä-
tigkeiten überströmende ~~Form~~ Realität. <u>Fichtes</u>
großen Gedanken wiederholte <u>Schopenhauer</u>,
den ich vollständig übergehen könnte, einmal
weil er den Hauptgedanken seines Systems
von Fichte entlehnt hat, es aber nie zuge-
ben wollte, dann weil er ihn noch dazu ver-
stümmelt hat, denn der Fichte'sche freie und

persönliche Wille ist bei ihm zu einer allgemeinen fatalistisch die Einzelwesen aus sich heraustreibende und wieder in sich aufnehmende Kraft übergegangen, die er, man weiß nicht weshalb, Willen nennt. Der Wille kann aber nur ein persönlicher und vernünftiger sein, bei ihm ist er weder das eine noch das andere. Trotzdem verdient er erwähnt zu werden, denn keiner der Philosophen der Neuzeit hat mit gleichem Nachdruck hingewiesen, wie der Intellekt nur ein Organ, folglich etwas Sekundäres sei; ferner zeigte er, daß man nicht im abstrakten Denken „das Ding an sich" finden könne, sondern in den Tiefen unserer selbst, im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Leider hat er diese tiefen Gedanken nicht zu verwerthen verstanden. Der dritte, welcher das Fehlerhafte des Kantschen Gedankens am besten erkannte und mit aller Gewissenhaftigkeit in seinem System zu verbessern bestrebt war, ist <u>Herbart.</u> Seine Bedeutung ist in unseren Tagen so groß, daß jeder Philosoph, wie er von Kant beginnen, so auf eine ganz besondere Weise sich mit Herbart befassen muß, weil dieser von allen Fortsetzern Kants sich am besten der übernommenen Aufgabe entledigte. Daher erklärt es sich, daß seine Doktrin bis jetzt ihre ganze Lebenskraft bewahrte, und unter der geschickten Hand ausgezeichneter Schüler mit den neuen Errungenschaften der Physik in Uebereinstimmung gebracht, hat sie eine große Zukunft vor sich, denn die Physik ist der sicherste Probstein für jegliche Metaphysik, und unter den metaphysischen Theorien der neueren Zeit kenne ich keine, welche sich in demselben Maße, wie die Herbartsche, den Resultaten der Naturwissenschaften anpassen läßt. Herbart nämlich verneint es, daß der Raum, die Bewegung, die Zeit u. s. w. nicht

angeborene Denk-Formen seien, da sie erst aus der Erfahrung uns zukommen; er sagt weiter, dass „die Dinge an sich" nämlich die Realen viele sind, worin er höher steht als Fichte und Schopenhauer, da von diesen beiden der erstere nicht zu beweisen vermochte, dass außer uns noch „andere Dinge an sich" existiren, und der letztere nur ein „Ding an sich" sowohl in uns als in der Außenwelt annimmt. Er unterscheidet ferner den phänomenalen Raum, in welchem die Dinge uns erscheinen, von einem anderen Raum, in dem sie an sich sind und den sie sich selbst construiren, was ganz vortrefflich zum Dynamismus stimmt, welcher heute unter den Naturforschern immer mehr Anhänger gewinnt. Schließlich gab Herbart durch eine neue Umarbeitung der Psychologie, welche beiläufig gesagt die schwache Seite aller anderen Nachfolger Kants war, jener großen Wahrheit Ausdruck, die man nicht oft genug wiederholen kann, dass der Philosoph die wahre Wirklichkeit zuerst in sich und dann erst außer sich suchen solle. Trotz so vieler Verdienste, bedarf das System Herbarts doch einer neuen Verbesserung. Man muss allerdings sich mit ihm auseinandersetzen, aber man kann nicht unmittelbar mit seinen Endresultaten anfangen; man muss viel von ihm entlehnen, aber man kann nicht alle seine Grundsätze mit Bausch und Bogen annehmen. Sein System bedarf im Gegentheil einer gründlichen Kritik, da es, wie er selbst irgendwo sagt, nicht darauf ankomme „da fortzufahren, wo ein zu großer Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört hat, sondern auf eine genaue und gründliche Prüfung der Fundamente, ob sie auch wirklich im Stande sind ein neues Gebäude des Wissens zu tragen." Diese Untersuchung ist bei Herbart um so nothwendiger, als sein Gebäude in seinen wichtigsten Theilen gefährliche Risse zeigt. Nachdem

er einmal viele Realen angenommen hat, legt m… jedem fürwahr göttliche Eigenschaften bei: „Einigkeit, Unveränderlichkeit, vollständige Absolutheit und Vollkommenheit". Es ist schwer mit solchen Existenzen den persönlichen Gott in Einklang zu bringen, schwer auch unter solchen Annahmen das Verhältniss der Seele zum Körper zu begreifen. Diese Inconsequenzen, die man schon öfters Herbart vorgeworfen hat, lassen sich aber nicht anders beseitigen, als durch eine Reparatur der Fundamente, und diese ist wiederum nicht möglich, wenn man den alten Eckstein, auf welchem Kant sein System stützte, in seiner Stelle lässt. Man muss ihn durch einen neuen ersetzen. Der erste Grundsatz des Kriticismus lautet folgendermaßen: „die Welt ist eine Erscheinung, hinter welcher sich etwas Unbekanntes verbirgt, das Unbekannte heißt: „*das Ding an sich*". Diesen Grundsatz nahmen Kants Nachfolger blindlings an. Kant sagt weiter: „*das Ding an sich muss der Erscheinung zu Grunde liegen*" und Herbart ebenso: „*wieviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein*". Es fängt also der Kriticismus mit zwei Dingen an, einem bekannten und einem unbekannten, und das ist gegen alle Grundsätze der Logik, denn entweder lässt sich das unbekannte Ding durch das bekannte erklären, und dann fängt man eigentlich mit dem Bekannten an, oder es lässt sich nicht erklären und dann muss es vollständig aufgegeben werden. Man kann doch nur mit etwas Bekanntem anfangen, niemals mit Unbekanntem. Aber ist uns wenigstens die Erscheinung bekannt? Auch das nicht einmal. „Erscheinung" ist in der philosophischen Sprache ein relativer Begriff und bezieht sich immer auf eine Sache, welche sich in die Erscheinung tritt. Das *Phänomen* in der Sprache *Platos* ist nicht getrennt vom *Noumenon*. Es konnte Plato sagen, dass …

wenige Idee des Noumenon sei und sich in den vergänglichen Dingen abspiegelt, die zu sein scheinen und eigentlich nicht sind ἐν τοῖς φαινομένοις; aber niemals kam ihm der Gedanke in den Sinn, dass es Phänomene giebt, hinter denen sich etwas Unbekanntes verberge. Die Natur selbst der relativen Begriffe lässt das nicht zu. Wer den Begriff Sache setzt, spricht damit zugleich den des Wesens aus, ebenso wer den eines *Subjektes* annimmt, giebt eo ipso ein Objekt zu, denn das *Subjekt* existirt nur in der Beziehung zum Objekt, wie der *Sache* fortwährend den Begriff des *Wesens* einschliesst. Hier zeigt sich, dass der Kriticismus, anstatt von einem allgemein angenommenen Princip auszugehen, mit einer willkürlichen Hypothese beginnt und dass auch Herbart diesen Fehler nicht verbesserte. Darin verständiger wie andere, dass er das Phänomen mit der Wirklichkeit als mit seiner Ursache verbindet, theilt er gleichwohl ihr gemeinsames Vorurtheil, dass unser Geist nur Erscheinungen des Seins kennt und aus ihnen erst mit Hülfe der Metaphysik sich den Begriff des realen Seins ausarbeiten müsse. Wenn *Herbart* anstatt vom *Schein* von der *Realität* angefangen hätte, die uns unmittelbar bekannt ist, so würde er seinen bewunderungswürdigen Bau auf ein unerschütterliches Fundament aufgebaut haben; diese Realität, wie ich oben gezeigt habe, ist unsere Persönlichkeit, die dem Verstande erscheint, als ausgedehnt im Raume, unterworfen dem Wechsel der Zeit, eingepresst in allgemeinen Kategorieen, welche aus ihr einen *Begriff voll von Widersprüchen* machen (Herbart), sie ist für das unmittelbare Selbstbewusstsein die Einheit, welche thatsächlich in allen Lagen, Zeitmomenten, Eigenschaften und Veränderungen andauert, was zu Genüge beweist, dass das Vornehmste und Erste das reale Sein ist, das Zweite erst seine Erscheinung

und Abbildung in unserem Intellekt.

9. Ich lasse es bei diesem kurzen kritischen Ueberblick der bisherigen Methoden bewenden. Er ist nicht vollständig, was schließlich auch nicht der Zweck unserer Abhandlung verlangt. Ich wollte nur andeuten, welche Vorläufer jeder neue Philosoph berücksichtigen und was er vermeiden muß, wenn er aus ihren Methoden Nutzen ziehen will. Ich habe die Schule des jüngeren Fichte übergangen, den sogenannten idealen Realismus oder realen Idealismus, da ich ihr einige Bemerkungen zukommen lassen will, wenn später die Rede vom Gottesbegriff sein wird. Die Uebersicht über die beiden Hauptmethoden, die sich mit dem Suchen der Wahrheit beschäftigen, hat deutlich gezeigt, daß so oft das Philosophiren vom fremden Sein ausging, gleichviel, ob vom Sein Gottes oder der Welt, nicht zu einem befriedigenden Aufschluß über unsere Persönlichkeit und individuelle Existenz kommen konnte, und sogar regelmäßig sie negirte. Es muß augenscheinlich in jener Methode ein Fehler verborgen stecken sein, der zur Negation einer so offenbaren Wahrheit, wie unsere persönliche Existenz es ist, nöthigt. Es rührt dieser Fehler aber von dem Mangel an einem wahren Grundsatz her, von dem Nichtberücksichtigen einer so klaren Wahrheit, daß jedes fremde Sein uns weniger bekannt ist, als das eigene, und daß es erst durch und in ihm Klarheit und Gewißheit erhält. Wollte man also nicht in die alten Irrthümer zurückfallen, so blieb nichts Anderes übrig als vom andern Ende zu beginnen, vom eigenen Sein nämlich. Diese Methode nennt man zuweilen die psychologische, ich pflege sie die Persönlichkeitsmethode zu nennen, denn sie nimmt von vornherein das ganze menschliche Ich ein und behandelt es als die sicherste und gewisseste Wahrheit. Zuerst

des Sokrates, nach ihm wurde es einige Male wiederholt. Wir haben auch gesehen, dass diese Bestrebungen, wiewohl sie mit klarer Überzeugung von der Nothwendigkeit eines festen Grundprinzipes gemacht wurden, bis dahin kein Resultat erzielten, welches nicht etwa in allen Einzelheiten, denn das ist unmöglich, sondern auch nicht einmal in den Hauptgedanken allgemein befriedigte. Diesen traurigen Ausfall schreibe ich dem Umstande zu, dass die Vorkämpfer der Persönlichkeits-Methode, obgleich sie richtig fühlten, dass der Schlüssel zu dem Welt-Räthsel in der menschlichen Persönlichkeit liege, anstatt der ganzen nur einen Theil derselben oder eine bestimmte Erscheinungsweise betrachteten und aus dieser die ganze Welt erklären wollten. Gewöhnlich nahmen sie das menschliche Denken zum Ausgangspunkt, aber diejenigen, welche etwa vom Wollen oder vom Empfinden anfingen, kamen zu keinem besseren Resultat, denn es ist gleich, ob man diese oder jene Seite des Ich als Grundlage annimmt, immer endigt man in Widersprüchen, wenn man nicht die ganze Ich-Idee umfassen will. Dass jedes der besprochenen Systeme Irrung in sich enthält, geben sogar ihre eifrigsten Anhänger zu. Schließlich trugen diese Arbeiten, wiewohl ein Endresultat ihnen fehlt, ungemein dazu bei, den Stand der Dinge klar zu machen und selbst die Mißerfolge der Vorgänger waren für die Nachfolger eine tüchtige Schule. Schwer war es für <u>Kant</u> sich einen Weg durch unwegsame Gegenden zu bahnen, leichter hatte es schon <u>Herbart</u> oder <u>Fichte</u>, um wieviel leichter muss es nicht den heutigen Philosophen werden, aus einer solchen Reihe von Erfolgen auf der einen und Mißerfolgen auf der anderen Seite Nutzen zu ziehen. Doch es ist Zeit, nach dieser historisch kritischen Abschweifung zum ersten kritischen Grundsatz zurückzukehren und zu sehen, welche weiteren Folgerungen sich aus ihm ergeben.

III. Weitere Folgerungen.

1. Alles, was ich weiß, ist mir entweder <u>unmittelbar</u> oder <u>mittelbar</u> bekannt, das ist das Resultat zu welchem ich im ersten Theile dieser Abhandlung gekommen bin. Aber diese beiden Ausdrücke, häufig in verschiedener Bedeutung gebraucht, bedürfen der Erläuterung, damit sie nicht die Veranlassung zu fortwährenden Mißverständnissen werden.

Manchmal nennt man unmittelbar das Wissen, welches der Geist direkt <u>durch sich hat</u>, <u>mittelbar</u> aber jenes, das ihm durch die Sinne zugeht. Bei Cartesius, der keine Verbindung zwischen Geist und Körper annimmt, kennt jener unmittelbar nur sein Denken, von der Existenz des Körpers aber und der Außenwelt hat er auf mittelbare Weise Kenntniß. Der Idealist hält den Körper für ein Produkt der Sinne, und da hat er von ihm nur ein mittelbares Wissen, ähnlich wie von der ganzen Außenwelt. Eine solche Auffassung jedoch widerspricht ganz der Physiologie, welche so klar das Band zwischen Geist und Körper dargelegt hat, daß der letztere ohne den ersteren überhaupt von sich nichts wissen kann. Dies vorausgesetzt würde mittelbar soviel heißen „wie durch den Körper". In diesem Falle wird jedes Wissen ein mittelbares sein, sogar das, welches die Seele von ihrer eigenen Existenz hat und ihre Unterscheidung von irgend einem unmittelbaren Wissen wird dann höchstens in der Einbildung bestehen.

2. Andere wieder halten für ~~un~~mittelbar alle Eindrücke der äußeren Sinne und für unmittelbar das, was ~~aus~~ der innere Sinn darbietet. Ein mittelbares Wissen haben wir z.B. von der Existenz der Sonne, ein unmittelbares dagegen, wenn ich hungrig bin. Aber auch diese Eintheilung läßt sich nicht aufrecht halten. Denn mir immer die äußeren Gegenstände für mich weniger gewiß sind, als die Veränderungen, welche ich in meinem Körper fühle, so ist

der Sehnerv für meinen Organismus ein ebenso innerer Vorgang, wie das Gefühl des Hungers. Alle Nerven sind ja innerhalb des Körpers, und wenn das Gehirn eine nothwendige Bedingung sowohl für das Sehen als für das Gefühl des Hungers ist, so ist es schwer zu verstehen, weßhalb das erstere etwas Äußeres, Mittelbares, das andere aber etwas Innerliches, Unmittelbares sein soll. Es scheint, als ob die Ausdrücke, Innerlich, Äußerlich, Mittelbar, Unmittelbar von dem, der sie gebraucht, in verschiedener Bedeutung, je nach dem Gesichtspunkt, den er inne hat, genommen werden können. Wenn er sich mitten in die geistige Auffassung versetzt, so wird Alles, was sie nicht selbst ist, sogar der ihr zugehörige Körper, etwas Äußerliches sein, wenn er dagegen umgekehrt den Körper zum Ausgangspunkt seiner Beobachtung macht, so wird die ganze Außenwelt und sogar der den Körper belebende Geist etwas nur mittelbar Erkanntes sein. Bei einer solchen Sachlage hat Jeder die Pflicht zu erklären, was er unter mittelbar und unmittelbar versteht, und auch ich will dieser Pflicht nachkommen, da diese beiden Ausdrücke häufig genug sich wiederholen werden.

3. Soll die Philosophie sich auf ein allgemein angenommenes Grundprincip stützen, so darf sie nicht gleich anfangs mit dem Zwiespalt zwischen Leib und Seele beginnen, denn diese beiden Begriffe, die in jeder Schule anders verstanden werden, sind am allerwenigsten Axiome oder Wahrheiten, die man bedingungslos hinnehmen kann. Sie gehören ja zwei verschiedenen Hilfswissenschaften hin, wie die Psychologie und Physiologie, von deren Fortschritt und Aufklärung die Philosophie nicht versäumt Nutzen zu ziehen, aber am Anfange ihres Weges, wo es sich um eine unerschütterliche Grundlage für metaphysische Untersuchungen handelt, zieht sie es vor anstatt von nicht festgestellten Begriffen, lieber mit einer allgemein

bekannten Thatsache zu beginnen. Materialisten und Idealisten, Cartesianer und Leibnitzianer können nicht läugnen, dass sie sind und dass sie sich als seiend wissen; alle sind, obgleich sie vom Geist und Körper die widersprechendsten Ansichten haben, doch über diese Thatsache einig. Das genügt uns, um bei derselben unsere Philosophie zu beginnen. Die erste und allgemeinste That des Selbstbewusstseins ergreift das menschliche Wesen als eine untheilbare Persönlichkeit, als eine innige Synthese von Geist und Körper; und von diesem synthetischen, persönlichen Standpunkte ausgehend, kenne ich unmittelbar Alles das, was mein Ich ist, mittelbar Alles das, was mein Ich nicht ist. Unmittelbar bekannt ist nur mein eigenes Sein, mittelbar das fremde Sein. Meinen Körper kenne ich unmittelbar, denn er ist ein Theil von meinem Sein, andere Körper kenne ich mittelbar, denn sie sind nicht mein Sein, sondern ein fremdes. Das Sein zeigt sich nur in soweit, als er sich durch Thätigkeiten oder sonstige Vorgänge offenbart. Indem ich also mein Sein kenne, kenne ich auch meine Thätigkeiten, ohne dieselben könnte ich jenes sogar nicht kennen. Ebenso weiß ich auch zugleich mit dem fremden Sein auch dessen Thätigkeiten. Ich weiß unmittelbar, dass ich gehe, dass ich bin, aber dass ein Anderer geht kann ich nur mittelbar wissen. Es ist nöthig dass ich das mit eignen Augen sehe oder von Jemandem erfahre. Ich kann daher den Grundsatz dieses doppelten Wissens so ausdrücken: „Unmittelbar weiß ich mein eigenes Sein mitsammt meiner eigenen Thätigkeit, nur mittelbar das fremde Sein und die fremde Thätigkeit"

4. Einer solchen Bedeutung beider Ausdrücke steht nur zum Schein der gewöhnliche Sprachgebrauch entgegen, denn zu Folge auch das fremde Sein unmittelbar, das heißt direkt die Sinne

fiziren kann. Die Feder, mit welcher ich schreibe berühre ich unmittelbar, das Papier mittelbar, nämlich mit Hülfe der Feder. Wer in einer Schlacht zugegen war, sagt nicht, daß er mittelbar von ihr weiß, denn dieses würde ungefähr vom Hörensagen heißen, zugegen mit eigenen Augen oder persönlich sich von etwas überzeugen würde ein unmittelbares Wissen geben. Aber diese Schwierigkeit ist mehr dem Scheine nach als in der That vorhanden. Dies ergiebt daher, daß jeder Sinneseindruck etwas Zusammengesetztes ist, aus der gegenseitigen Berührung zweier Sphären entsprungen, unseres Ich und dem, was wir nicht sind. Die Scheidungslinie beider Sphären ist so fein, daß sich nicht immer bestimmen läßt, wo die erste aufhört und die zweite beginnt. Stellen wir uns, obwohl das thatsächlich unmöglich ist, einen Menschen vor, natürlich einen erwachsenen, der gar keine Sinneseindrücke empfängt! Was wird er in solcher Lage wissen? Offenbar nur daß er ist, daß er denkt, will und Vorsätze faßt. Er kennt sein Sein und seine Thätigkeiten und kennt sie durch sich selbst, er schreibt sie keinen Ursachen zu, die außer ihm sind. Er ist ja selbst ihre Ursache. Nehmen wir weiter an, daß er plötzlich einen anderen Menschen sieht; er hat also eine Empfindung in seinem Auge. Aber eine Empfindung haben, heißt in uns eine Veränderung wahrnehmen, welche ihre Ursache nicht in uns, sondern außer uns hat. Da nun die Ursache einer wirklichen Veränderung stets nur ein Sein sein kann, so schreiben wir alle Veränderungen unseres Seins, deren Urheber nicht wir selbst sind, einem fremden Sein zu. Aber diese Veränderungen gehen in uns vor sich, sie sind gleichsam ein Theil unseres Selbst, daher haben wir dasselbe unmittelbare Wissen, sowohl von unserem eigenen Sein als von unseren Empfindungen. Denn ob unser Sein thätig oder leidend ist, immer ist es unser Sein und das Selbstbewußtsein umfaßt ebenso wohl seine Thätigkeiten

als seine Passivität. Aus diesem Gesichtspunkte betrach-
tet, würde jedes Wissen unmittelbar sein, denn
es ist in uns und alle Veränderungen unseres
Wesens, gleichviel ob geistige oder körperliche, sind
uns in gleich inniger Weise bekannt. Jedoch
zugegeben, daß wir die Veränderungen unseres
Ich unmittelbar wissen, so können wir doch nicht
dasselbe von der Ursache jener Veränderungen
behaupten. Wenn ich gehe, so weiß ich, daß mein
Gehen von mir abhängt und die Ursache dieser
Bewegung in mir liegt, in meinem eigenen
Willen. Wenn also Jemand mich fragte: „woher
weißt du, daß du gehst", so würde ich nicht antworten,
weil ich das sehe oder fühle, sondern ich weiß
es, weil ich es weiß! Wie ungebildete Kinder und
Leute vom Volk zu sprechen pflegen, wenn sie
für ihre Behauptung keinen weiteren Beweis
anführen können oder nicht nöthig zu haben
glauben. Wenn ich dagegen etwas höre oder
sehe, und man mich fragt, woher ich das weiß,
so lautet die Antwort: ich höre es, ich sehe es! und
hier lege ich Nachdruck auf das Zeugniß meiner
Sinne. Und mit Recht; denn etwas Anderes ist
mein Ich und etwas anderes sind meine Sinne.
Mein Ich kann mich nie täuschen, aber meine
Sinne thun das nur zu oft. Wenn ich also bei den
Veränderungen meines Wesens nach ihren Ur-
sachen forsche, so gelange ich zu dem Schlusse, daß
wenn sie außer mir sind, wie z. B. die Sinnes-
eindrücke mir auf eine andere Art bekannt sind
als wenn sie in mir vorhanden sind, als wenn
sie in mir vorhanden sind, wie z. B. in einem
Willensentschließung. Wenn ich von diesen letzteren
sage, daß ich sie unmittelbar weiß, so kann ich
jenen anderen nur ein mittelbares Wissen zu-
schreiben. So zählt der Philosoph die Funktion des
Sehens, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauch
Quelle unmittelbaren Wissens ist, zum mittel-
baren Wissen, indem er in ihr hauptsächlich auf das
Vermögen des geistigen Zustandes der sehenden
Person und auf die Äußerlichkeit der Ursache sieht

Augenmaß richtet. Der gewöhnliche Sprachgebrauch dagegen achtet in diesem Falle mehr auf die Thätigkeit des sehenden Subjects und auf den größeren oder geringeren Grad der Gewißheit und das Ueberzeugtsein.

5. Nach dieser Erläuterung läßt sich der gesammte Complex des menschlichen Wissens sammt Inhalt und Eintheilung und Grenzen in folgenden zwei Grundsätzen ausdrücken.

<u>Erster Grundsatz.</u> Ein unmittelbares Wissen habe ich von meinem Sein und meinen Thätigkeiten, als auch von Allem, was ich nicht läugnen kann, ohne mein Ich und meine Thätigkeiten zu verneinen.

<u>Zweiter Grundsatz.</u> Ein mittelbares Wissen habe ich vom fremden Sein und dessen Thätigkeiten, soweit sie mir durch die Sinneserfahrung oder auch durch das menschliche Wort offenbart werden.

Beide Grundsätze ergeben sich ohne Weiteres aus dem ersten Axiom: „Ich weiß, daß ich bin". Sie bedürfen nach dem, was ich im ersten Abschnitt über den Begriff der Nothwendigkeit und den verschiedenen Werth beider Arten des Wissens gesagt habe, keiner weiteren Auseinandersetzung. Sie sind von außergewöhnlicher Tragweite, denn sie geben uns eine eminent praktische Eintheilung für alle Wissenschaften an die Hand. Es ist indeß nicht nothwendig, daß wir diese Eintheilung im Einzelnen verfolgen, denn das würde uns von unserer gegenwärtigen Aufgabe zu weit abführen, es genügt sie in allgemeinen Umrissen anzudeuten. Es leuchtet ein, daß von den Wissenschaften die einen sich auf das unmittelbare Wissen stützen, die anderen sich auf das mittelbare stützen werden, daß es auch endlich gemischte geben wird, die beiden Arten des Wissens ihre Existenz verdanken. Zuerst geht das mittelbare Wissen in zwei gewaltige Arme auseinander, in die historischen und natürlichen Wissenschaften, je nachdem

es sich mit menschlichen Thaten oder Naturerscheinungen beschäftigt. Für jene ist der freie Wille Haupturheber, sei es der Einzelwille oder der ganzer Völker, oder schließlich der Wille Gottes, der beide lenkt und beherrscht; die Naturerscheinungen dagegen gehorchen festen und unabänderlichen Gesetzen des Weltalls. Jene erfahren wir nur durch das menschliche Wort, die Tradition, diese dagegen werden wir durch die Sinneserfahrung gewahr. Die einen wie die anderen sind sich darin ähnlich, dass sie sich mit fremdem Sein beschäftigen, welches dem denkenden Subject durch Vermittelung der Sinne oder der Sprache gegeben wird. Indem das Subject sich mit ihnen beschäftigt, vergisst es gleichsam sich selbst, es tritt aus sich heraus und bei dieser mühsamen Arbeit ist es zunächst auf den guten Glauben der Gewährsmänner, die wie gesagt die Sinne oder die Menschen selbst sind, angewiesen; je größer ihre Wahrhaftigkeit ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit zur Wahrheit zu gelangen. Die Sinne stehen in uns und gehören, wie wir uns überzeugt haben, zur Hälfte zum unmittelbaren Wissen. Daher ist ihr Zeugniss ungemein gewisser, als die menschliche Ueberlieferung und wenn es gehörig constatirt worden, so erreicht es unter Oberaufsicht des unmittelbaren Wissens, eine beinahe absolute Gewißheit. Die Ergebnisse chemischer Analysen oder der Spektralanalyse haben eine ungewöhnliche hohe Gewißheit, die sich fast gar nicht von der mathematischen unterscheidet. Dagegen ermangeln die sogenannten historischen Wissenschaften dieser Gewißheit, denn die menschliche Ueberlieferung ist, da sowohl der Verstand leicht irrt als auch das Herz verkehrt ist, voll von Irrthümern, die zum großen Theil niemals berichtigt werden. Dieser Vorwurf trifft jedoch nur vorzugsweise die politische Geschichte

denn was die Kunst- und Kulturgeschichte, Archäologie und andere Zweige der historischen Wissenschaften anbetrifft, so stützen sich diese theils auf Denkmäler, theils finden sie ihre Bestätigung und Erklärung in Naturgesetzen und erlangen so die Gewißheit der Natur-Wissenschaften. Um schließlich noch ein Wort über die gemischten Wissenschaften zu sagen z. B. über die Linguistik, welche zur Hälfte eine Naturwissenschaft ist und unabänderliche Entwickelungs-Gesetze in ihren Produkten nachweisen kann, so mag hier die Bemerkung genügen, daß diese, je mehr sie sich den Naturwissenschaften nähern, desto mehr haben sie Theil an deren Gewißheit, je weiter sie von ihnen sich entfernen, desto mehr sind sie problematisch.

6. Das unmittelbare Wissen erzeugt eine weit geringere Zahl von Wissenschaften, aber diese nehmen dafür auch eine größere Gewißheit in Anspruch. Ihre Methode ist so vollkommen, daß sie wahrhaft im Stande wären, allgemeinen Neid in anderen Wissenschaften zu erregen, wenn diese eines solchen fähig wären; ihre Folgerungen sind so unfehlbar, daß sie nicht nur gerechte Bewunderung erregen, sondern auch allen anderen Wissenschaften kräftig unter die Arme greifen. Ich meine die Mathematik mit ihren zahlreichen Disziplinen. Mathematische Gewißheit, mathematische Methode, mathematisches Resultat sind sprichwörtlich geworden und werden mehr oder weniger glücklich von dem mittelbaren Wissen nachgeahmt. Wiewohl der Verstand die ersten mathematischen Grundsätze in der Kindheit aus der sinnlichen Erfahrung schöpft, so ist trotzdem für die Entwickelung dieser Wissenschaften die Sinnes-Erfahrung von wenig Belang, denn sie liefert ihr weder das nöthige Material, noch verleiht sie ihren Ergebnissen eine größere Sicherheit. Ein fähiger Mensch ausgestattet mit mathematischen

dem, hätte schon zu Zeiten Noahs oder Abrahams die ganze Mathematik und die reine Mechanik ausarbeiten können, denn er hatte dazu ungefähr dieselben Mittel und Postulate, die wir noch heute anwenden. Dagegen die Schöpfung irgend einer Erfahrungs-Wissenschaft hätte der Arbeit ganzer Generationen bedurft und würde bei dem Mangel an Instrumenten zu großen Resultaten nicht geführt haben, wofür die Astronomie den besten Beweis liefert. Ihr mathematischer Theil stand schon tausende Jahre vor Christus sehr hoch, dagegen blieben die Probleme der Astro-Physik, welche Teleskope und andere complicirte Apparate erfordern, so gut wie ungelöst. Es kommt dies daher, daß die allgemeinen Gesetze und Verhältnisse des Raumes, der Bewegung, der Zeit u. s. w. vom Denken in seinem eigenen Wesen erkannt werden können, und zwar mit Hülfe der Reflexion, während man die speziellen Gesetze der Materie, des Lebens, der Entwickelung und ähnlichen in einer Menge von Thatsachen nur mit Hülfe oft wiederholter Erfahrungen aufsuchen muß. Die unfehlbare Gewißheit der mathematischen Wissenschaften stammt nicht daher, daß sie sich auf uns angeborene Kategorien oder Anschauungsformen stützen, auf welchen wir vor jeglicher Erfahrung allgemeine apodiktisch-gewisse Urtheile bilden. Es ist dieses ein Grundfehler Kants, welcher der Philosophie ungemein geschadet hat, denn da diese zugleich mit der Mathematik für eine apriorische Wissenschaft galt, so schien sie ihre ganze Gewißheit und Bedeutung daher zu haben, daß sie aller Erfahrung vorauseile und sogar mit Rücksichtsloser Gewißheit Gesetze vorschreibe.

7. Der Ausdruck „a priori" hatte am Ende des vorigen Jahrhunderts eine traurige Berühmtheit erlangt. Erst die Metaphysik Herbarts auf der einen Seite und der ungeheure Aufschwung

der Naturwissenschaften auf der anderen, haben ihr
seinen eingebildeten Nimbus entkleidet. Seit
Aristoteles verstand man darunter: Erklärung
einer Wirkung durch ihre Ursache. Daß sich da-
mit die Bedeutung der absoluten Gewißheit ver-
band, darf Niemand wundern, denn die höchste
Sicherheit in einer Wirkung erlangt man eben,
wenn man ihre Ursache erkannt. Wenn es
wahr ist, daß nichts was ist aufhören kann zu
sein, so hat z. B. der Schluß: „also kann auch die
Wärme, die eine Lokomotive entwickelt, nicht
verloren gehen", für mich die größte Gewißheit,
die ich mir nur denken kann, weil dies die
Anwendung eines allgemein gültigen Gesetzes
auf einen speziellen Fall ist. Kant legte dem
Ausdruck „a priori" eine neue Bedeutung bei
nämlich „vor jeder Erfahrung", und trotzdem
hielt er für ihn die ganze Gewißheit auf-
recht, die der früheren Bedeutung zukam.
Es war das leider ein „lapsus mentis", den
der Königsberger Philosoph sein ganzes Leben
hindurch nicht corrigieren wollte. Es stand ihm
frei den Ausdruck „a priori" in einer neu-
en Bedeutung zu gebrauchen, aber nirgend
hat er bewiesen, daß eine solche apriorische
~~Bedeutung~~ Kenntniß irgend welche Bedeu-
tung habe. Ohne Erfahrung ist ja überhaupt
ein Wissen unmöglich. „Nihil est in intelle-
ctu, quod non fuerit in sensu". Wenn aber
das sogar möglich wäre, so hätte ein solches
erfahrungsloses Wissen gar keine Gewiß-
heit. Wenn die Mathematik oder die Philo-
sophie im Sinne Kants apriorisch sind,
so verdienen sie gar keinen Glauben.
8. Die Wissenschaften, welche sich auf dem un-
mittelbaren Wissen stützen, sind apriorisch
in der Bedeutung, die Aristoteles diesem
Begriff unterlegt, nämlich, daß sie aus
allgemeinen Grundsätzen, besondere Er-
gebnisse erklären. Aber es entsteht da die
Frage, ob jene Grundsätze selbst eine nothwendige

absolute Bedeutung haben, oder nur eine in sehr hohem Grade wahrscheinliche, wie alle Ergebnisse der Erfahrung. Kant schreibt den durch Erfahrung gewonnenen Kenntnissen nur relative Gewißheit bei. Die Induktion zeige, daß irgend ein Gesetz sich bestätigt, so weit ihre Beobachtungen gehen, ob aber immer sich bestätigen wird, das kann die Erfahrung nicht wissen. Wenn wir den Begriff des Raumes erst aus der Erfahrung haben, so haben wir gar keine Gewißheit, daß er <u>nothwendig</u> drei Dimensionen haben muß, sondern sei nur gewiß, daß bis dahin eine vierte noch nicht entdeckt ist, es könne das aber vielleicht in der Zukunft gelingen. So etwa argumentirt Kant und versetzt uns in die traurige Nothwendigkeit, wo es sich um Erfahrung handelt, entweder mit der relativen Gewißheit uns zu begnügen, oder auf Gewißheit überhaupt zu verzichten. Nur die Kategorien seien absolut gewiß und diese haben bekanntlich mit der Erfahrung nichts zu schaffen. Daß man dieser Gefahr durch eine leichte und einfache Distinktion entgehen kann. Man unterscheidet nur die mittelbare Erfahrung von der unmittelbaren. Wenn wir nur die erstere hätten, so würden wir nie zur absoluten Gewißheit gelangen. Wenn wir uns nicht im Raume befänden und dieser nur stückweise in unsere Vorstellung gelangte, so würden wir nie annehmen, daß er unendlich sei. Aber in der Wirklichkeit geschieht es anders. Nicht nur das fremde Sein stellt sich uns als ein ausgedehntes dar, sondern auch unser eigenes Sein gibt uns die erste und gründlichste Vorstellung vom Raume. Selbst wenn es keinen anderen Körper außer uns gäbe, würde der unsrige genügen, um den Raum nach seinen drei Dimensionen für eine nothwendige Seinsform zu halten. Denken wir uns einen Menschen einen Augenblick

im unendlichen Raume schwebend, er hat keine Vorstellung von demselben, aber er hat einen räumlich ausgedehnten Körper. Sofort überzeugt er sich, daß dieser sein Körper Theile hat, die neben einander nach drei Richtungen existiren. Diese Eigenschaft seines Körpers muß sich ihm aber nun so nothwendig zeigen, daß er nicht im Stande ist, sich anders zu denken. Er wird also sagen: „der Raum ist für mich nothwendig, denn ohne ihn kann ich nicht sein". Diese Nothwendigkeit, die, wenn wir sie mit der Nothwendigkeit der Existenz Gottes vergleichen, relativ ist, hat für ihn dieselbe Gewißheit, wie die eigene Existenz d.h. eine absolute in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes. Wenn er sein soll, muß er im Raume sein. Aber das erst ist der Raum, den sein Körper einnimmt, das ist noch kein leerer Raum, in welchem Alles uns erscheint. Diese Leere ist eigentlich nichts, denn sie ist nur die Möglichkeit für Menge angefüllter Räume. Aber jede Möglichkeit ist unendlich. Nicht deßhalb also sehe oder fühle ich mich räumlich, weil ich Alles und folglich auch mich selbst im Raume sehen muß, sondern ich sehe die Körper räumlich ausgedehnt, weil sie es sind. Beide Begriffe vom leeren und angefüllten Raume sind durch die Erfahrung gewonnen, aber durch die unmittelbare, wodurch sie durchaus nichts an ihrer Gewißheit verlieren. Die Unendlichkeit des ersten leeren Raumes und die drei Dimensionen des letzteren, sind nothwendig, denn ohne sie kann ich mein eigenes Wesen nicht denken.

§. Man würde zeigen können, daß, wie der Raum, so auch die Zeit, die Bewegung, die Zahl und alle übrigen Verstandes-Kategorien, auf denen Kant seine Metaphysik aufbaute, aus der <u>unmittelbaren</u> Erfahrung entstanden sind, abstrahirt von unserem Wesen und seinen Erscheinungen und daß ihre nothwendige und allgemeine Bedeutung darauf

sich stütze, dass ich ohne sie weder mein Wesen noch dessen Erscheinungen denken kann. Die unmittelbare Erfahrung ist aber nicht Induktion in der gewöhnlichen Bedeutung, denn sehr oft genügt ihr ein einzelnes Faktum, um einen allgemeinen Begriff zu bilden, der, weil er im eigenen Sein gewissermaßen seine Bestätigung gefunden hat, nachher für das fremde Sein die Autorität einer nothwendigen Wahrheit erlangt. Es wird deßwegen die Philosophie weder eine aprioristische Wissenschaft sein, wenn a priori heißen soll: „vor jeder Erfahrung", noch auch werden ihre Grundsätze größere Gewißheit haben als die mathematischen. Sie entstehen ebenso aus unmittelbarer Erfahrung und haben dieselbe Gewißheit, wie jene. Es unterscheidet sich aber die Philosophie darin hauptsächlich von andern Zweigen des unmittelbaren Wissens, dass während jene sich nur mit Möglichkeiten beschäftigen, sie in der vollsten Wirklichkeit sich bewegt. Die Geometrie erforscht die Verhältnisse des Raumes, die Arithmetik die Gesetze der Zeit, soweit sie sich in Zahlen ausdrücken lassen, die Mechanik die Hauptgesetze des Raumes, die allgemeine Physik die Grundeigenschaften der Körper. Keine dieser Wissenschaften wendet ihre Gesetze auf ein besonderes Sein an, noch fragt sie nach dessen Inhalt, sondern sie beschäftigt sich mit den allgemeinen Bedingungen, unter denen jedes Sein sich offenbaren muss und kann. Es fragt nicht die Mathematik, ob dieses oder jenes Dreieck wirklich existire, sie beweist nur, dass in jedem Dreieck die Summe aller Winkel gleich zweien Rechten und die Summe zweier Seiten größer als die dritte ist. Und das ist in der Ordnung, denn nicht das, was im Raume existirt, sondern wie Alles in ihm existiren muss, interessirt sie. Einige wollten die Philosophie in ein ähnliches System abstrakter, allgemeiner Begriffe umgestalten, welche auf jedes Sein passen und ihr die allgemeinsten Begriffe, welche sich in

allen Wissenschaften finden, überweisen z. B. Wirkung und Ursache, Ziel und Absicht, Endlichkeit und Unendlichkeit, Art und Gattung u. s. w. Es würde die Philosophie eine Art allgemeiner Logik werden, die das erklärt, was die Spezialisten zu erklären nicht im Stande sind. Obgleich sie sich dieser Aufgaben nicht entziehen kann, denn auch jede andere Wissenschaft gibt sich damit ab, so hat sie doch eine andere wichtigere Aufgabe. Jene bildet nur eine Einleitung dieser zweiten, das Denken ist ihr vorzügliches Werkzeug, seine Natur und Gesetze erforschen, die Begriffe bearbeiten, welche in demselben sich vorfinden, ist sicher die erste und unerläßlichste Aufgabe, aber nicht die einzige. Aber nachdem die Philosophie die Tragweite ihres Instrumentes erkannt und alle Denkoperationen durchmustert hat, für die sie in der Logik und Kritik zwei besondere Disziplinen sich angelegt hat, muß sie zur Hauptsache übergehen, zum Sein, das ihr in der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist. Da wird sich nun die Frage stellen: welches ist dessen Realität? welches seine Bestimmung? welches Verhältniß existirt zwischen meinem und dem fremden Sein, zwischen der Person und der Natur, der Natur und Gott? Was ist endlich Wirklichkeit? Viele Wissenschaften befassen sich mit ihr, aber keine erschöpft sie. Nur die Philosophie allein vermag ihre Geheimnisse zu enthüllen.

IV. Die unabhängige Ursache.

1. Mein Sein ist für mich die erste und nur am meisten nahe liegende Wirklichkeit. Alles was sich mit ihm identifiziert oder ihm ähnlich ist, nenne ich wirklich. Aber dieser Begriff, der klar ist, so lange sich um den alltäglichen Gebrauch handelt, wird ein verwickelter und voll von Widersprüchen, wenn man ihn philosophisch bearbeitet. Ich weiß gewiß, daß ich bin, das ist eine unumstößliche Wahrheit. Wenn ich gar keine Eindrücke empfangen würde, so würde ich auch an

mir keine Veränderungen wahrnehmen; wenn ich nur ganz allein mit meinen Gedanken wäre, so würde ich sagen: „Wirklichkeit ist mein Ich und meine Thätigkeiten". Aber daß ich nicht allein bin, davon überzeugen mich die Eindrücke und Veränderungen ohne Maß und Zahl, denen ich fortwährend zugänglich bin. Sie haben ohne Zweifel irgend eine Ursache, denn sie traten in mir auf, und verschwinden wieder. Wenn sie keine Ursache hätten, so würden sie entweder nie oder immer in mir sein. Aber wo ist ihre Ursache? Was für ein Verhältniß besteht zwischen derselben und der unübersehbaren Verschiedenheit, welche unabhängig von mir meinem Sein zuströmt? Worin besteht ihre Wirklichkeit? Wenn sie deßhalb ist, weil sie reale Wirkungen hervorbringt, so könnte eine solche künstlich deducirte Wirklichkeit, die nicht in sich, sondern nur in ihren Wirkungen sich erfassen läßt allen Illusionen des Subjektivismus Thür und Thor öffnen. Denn was ist die Wirkung? eine That! Was ist die Ursache? Ebenfalls Factum. Weßhalb verbinde ich zwei Thätigkeiten? Weßhalb spreche ich von Wirkungen und Ursachen? Das ist die Frage, die man nicht übergehen kann, wenn man die Wirklichkeit erklären will.

2. Kant sagt, daß die Causalität eine Verstandes-Kategorie unseres Denkens ist. Er glaubte damit für immer den Skepticismus Humes zu schlagen, im Grunde genommen gab er ihm eine neue Waffe in die Hand. Hume nämlich behauptete, daß wir von zwei Ereignissen das eine Ursache das andere Wirkung nennen, wenn die Erfahrung lehrt, daß sie auf einander folgen. Wir hätten jedoch keine Gewißheit, daß zwischen beiden ein wirkliches inneres Verhältniß besteht. Wir wüßten nur, daß auf das erste das zweite folgt, aber daß in der Natur des ersteren etwas liege, woraus das zweite mit Nothwendigkeit

ergebe, das könne man auf keine Weise wissen. Darauf entgegnete Kant, daß wir sie beide nothwendig verbinden, denn die Verknüpfung sei nothwendig, weil sie von einer bestimmten Form des Denkens erfordert wird. Aber sieht nicht, daß ein solches Palliativmittel anstatt das Übel zu beseitigen, dasselbe nur noch verschlimmerte. Denn wenn die Causalität nur eine Form unseres Denkens und nichts mehr ist, so haben wir keine Gewißheit, daß ihr irgend eine Wirklichkeit entspricht. Ich zeigte oben, daß die erste Voraussetzung Kants: „unsere Vorstellungen sind die Wirkung der Dinge ~~den~~ an sich", im vollkommenen Widerspruch mit dem ganzen System steht, nach welchem die Causalität von Vorstellung zu Vorstellung reicht, aber niemals von der Vorstellung zu Etwas, was diese nicht ist. Der tief gedachte Ausspruch Herbarts: „Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein" galt immer bei den rechtgläubigen Schülern „der Kritik der reinen Vernunft" für Ketzerei.

3. Es verschlimmerte sogar Kant die Lage der menschlichen Vernunft. Denn Hume bestritt nicht die Wirklichkeit der Thatsachen, er hob nur ihr wechselseitiges, inneres Verhältniß auf. Bei Kant verschwindet die Realität der Thatsachen vollständig, da der Verstand niemals zu ihr gelangt, andererseits muß er Vorstellungen verknüpfen, von denen er nicht einmal weiß, ob sie mit einander etwas Gemeinsames haben. Aus dem Humeschen Empirismus sind wir in einen vollständigen Subjektivismus gekommen. Eine solche Vergewaltigung der persönlichen Überzeugung rief eine entgegengesetzte Wirkung hervor, als Kant beabsichtigte. Die Theorie Humes hat heute mehr Anhänger, als im vorigen Jahrhundert. Als Beweis möge die positivistische Schule dienen, welche die ganze Welt für

die Summe von Vorgängen, die auf einander ohne ursächlichen Zusammenhang folgen, ansieht. Wir sollen also mitten zwischen zwei Fehlern hindurchkommen, an denen auf gleiche Weise die Wirklichkeit zerschellt: zwischen dem Subjektivismus und dem Empirismus. Denn wie auch immer die Positivisten glauben mögen, dass sie eine unerschütterliche Wirklichkeit in den Thatsachen gefunden hätten, so ist diese doch nicht weniger problematisch als bei Hume. Denn schließlich kennt der Mensch keine Thatsachen, er kennt nur seine eigenen psychologischen oder pathologischen Vorgänge, welche er äußeren Ursachen zuschreibt. Wenn es weder Ursachen noch Wirkungen gibt, so kann er sie weder auf etwas übertragen noch sie unter einander verbinden, er würde für immer ein trauriges Spielzeug eines unbegreiflichen Phantasiegebildes sein.

4. Die Lösungen dieses Räthsels muss man in der unmittelbaren Erfahrung suchen. Unser Sein ist nicht nur reiner Verstand, der die Thatsachen auf einander folgend erfasst. Wenn dem so wäre, so könnten wir niemals verstehen, weshalb die erste Thatsache die Ursache der zweiten ist. Es ist das ein Fehler Humes und der Positivisten. Sie stellen sich den Geist, wie ein Auge vor, welches sich die äußere Welt anschaut. Richten wir das Auge nach Innen, und sofort gewahren wir, was wir vergebens außen suchten. Der Verstand ist nur eine unserer Fähigkeiten, unmittelbar verbunden mit unserem Sein, er erfasst es auf eine andere Art, als die Eindrücke, welche aus der äußeren Welt kommen. Ich weiß, dass ich nicht nur ein passives sondern auch ein aktives Wesen bin. Meine Thätigkeiten hängen von meinem Willen

was sogar die Positivisten einräumen müssen, wiewohl sie keinen freien Willen zugeben. Sie widersprechen nicht, daß der Mensch etwas nicht thun kann, sie fügen nur hinzu, daß er sich mit Nothwendigkeit dazu entschließt. Geben wir zu, daß der Mensch es aus Nothwendigkeit thut, so ist doch soviel gewiß, daß z. B. das Nichttheilnehmen an einer Jagd ein Einstellen meiner Thätigkeit ist. Diese Thätigkeit kann ohne mich nicht sein, sie ist die Wirkung meines Seins. Welches wird nun dieses gegenseitige Verhältniß sein? Offenbar verhält sich meine Thätigkeit, gleichviel ob sie aus freier Entschließung oder unter dem Einfluß eines positiven Verhältnisses entsteht, zu meinem Sein, wie der Ausfluß zur Quelle, das Produkt zum Schöpfer, das Kind zum Vater. Diese Vergleiche können schwach sein, denn omne simile claudicat, aber sie drücken doch unzweifelhaft die Zugehörigkeit des ersten zum zweiten aus. Wie es keinen Ausfluß ohne Quelle geben wird, kein Produkt ohne Urheber, kein Kind ohne Vater, so können auch meine Thätigkeiten ohne mich nicht sein. Dieses innige genetische Verhältniß zwischen der Quelle des Seins, und dem, was aus ihm entstand, nennen wir Causalität. Sie ist in erster Bedeutung nicht die bloße mechanische Folge zweier Thatsachen, sondern die Verknüpfung einer Thätigkeit mit unserer Persönlichkeit, aus der sie stammt. Aus ihr entnehmen wir den Maßstab und die Möglichkeit für die Erklärung der Außenwelt. Indem wir dort zwei Ereignisse, die auf einander folgen, sehen, erklären wir nach Analogie unserer Thätigkeiten die zweite für die Wirkung der ersten. Das thun wir aber nicht deßwegen, weil sie nach einander folgen, denn die zeitliche Ordnung ist weder nothwendig, noch erklärt sie etwas. Wir unterscheiden nämlich Thätigkeiten, die nach einander folgen und die

unter einander nicht verwandt sind, von Wirkungen und Ursachen, obwohl diese oft von einander getrennt und manchmal in umgekehrter Reihenfolge von uns wahrgenommen werden. Wenn wir gleichwohl in diesen Fällen vom ersten sagen, dass es die Wirkung des zweiten ist, so kommt das daher, dass die Folge der Causalität etwas Äusserliches und Sekundäres ist, dagegen erstes und unentbehrliches ist die Mittheilung des Seins, sodass das Causalitätsverhältniss soviel besagen will, als Verknüpfung vom Wirkenden und Gewirkten. Diesen gewissen Prozess würden wir ganz und gar nicht begreifen können, wenn jeder von uns nicht unmittelbar von sich die Überzeugung hätte, dass er eine Ursache ist, welche gewisse Wirkungen hervorbringt. Was nach Aussen als eine Reihe von Thatsachen hervortritt, erscheint von Innen gesehen im Selbstbewusstsein als Gesetztwerden einer Thatsache, die vorher nicht da war, durch ein Wesen, welches das Sein gibt.

5. Die Kategorie der Causalität hat in ihrem Gefolge eine andere, welche gleichfalls in zwei Begriffe sich zerlegt. Das wechselseitige Verhältniss von Ursache und Wirkung findet nämlich seine Vervollständigung in dem Doppelbegriffe des abhängigen und unabhängigen Seins. Indem ich weiss, dass ich die Ursache meiner Thätigkeiten bin, weiss ich auch, dass sie ohne mich nicht sein können, während ich ohne sie existire und künftig existiren werde. Im Vergleich zu ihnen bin ich ein unabhängiges Sein, von welchem sie abhängig sind. Sie müssen in der Form, in der Zeit unter den Bedingungen ihr Sein haben, welche ich ihnen vorschreibe, denn der, welcher das Sein gibt, bestimmt auch seine Formen und Gesetze. Dagegen können meine Thätigkeiten mir weder Sein noch

Gesetze der Existenz vorschreiben, denn es hängt nicht von ihnen ab, daß ich bin. Das alles weiß ich, nicht deßhalb, weil der Verstand angeborene Formen des Denkens a priori hat, sondern ich weiß es aus unmittelbarer Erfahrung. Ein derartiger Ursprung setzt durchaus nicht ihre nothwendige und allgemeine Bedeutung herab. Die Abhängigkeit meiner Thätigkeiten von mir ist eine nothwendige, denn daran erkenne ich sie eigentlich als die meinigen, daß sie ohne mich nicht sein können. Wenn ein Buch, das ich geschrieben habe, ohne mich entstehen könnte, so müßte ich an meiner eigenen Existenz zweifeln, denn mein Sein kommt nur in soweit zu meiner Kenntniß, als es sich in Akten offenbart. Wenn ich keine unmittelbare Gewißheit habe, daß das meine Thätigkeiten sind, so habe ich auch kein Mittel, mich von meinem Sein zu überzeugen, es verliert für mich jede Gewißheit.

6. Jedoch nur hinsichtlich ihrer eigenen Thätigkeitsäußerungen ist die menschliche Person unabhängig, in vielen anderen Verhältnissen befindet sie sich in vollständiger Abhängigkeit. Bezüglich der Sinnesempfindung hängt sie von der Außenwelt ab, in ihrem leiblichen Entstehen von den Eltern, in der Erhaltung des Lebens von den verschiedenen Bedingungen, der Ernährung, der Wärme, des Lichtes u.s.w.; in den Bewegungen ist sie von Zeit und Raum abhängig und sogar zu ihren freien Thätigkeiten bedarf sie, wenn diese aus ihr hervorgehen und äußere Wirklichkeit annehmen sollen, des Materials, der Werkzeuge und mancherlei Beistand. Alle jene Beziehungen, und man könnte deren noch mehrere aufzählen, machen unser Sein von andern Existenzen abhängig, von ihren Einflüssen, ihrem Handeln, und ihrem Sein. Es wiederholt sich in größerem Maßstabe dasselbe Verhältniß, welches wir zwischen unserer Person und deren Thätigkeitsäußerungen herausgefunden

haben. Sie war die Ursache, die ihnen das Sein gab, jetzt erscheint sie als ein Sein, das von dem fremden Sein abhängig ist. Soviel erhält sie von ihm, daß sie beim ersten Anblick sich als eine Summe von Wirkungen, die von ihm herkommen herausstellt. Was bleibt da von ihrer Realität übrig? welchem Sein verdankt sie diese eigentlich? denn jedes Sein befindet sich, wenn es unter denselben Bedingungen verbleibt, wie sie, in derselben zweideutigen Lage einmal, daß es einerseits als Ursache auftritt, andererseits wieder als Wirkung, im ersten Falle ist es voll von Selbständigkeit, im letzteren gekennzeichnet durch eine vollständige Passivität. Daher ist kein Ding, meine eigene Person nicht ausgenommen, wahrhaft unabhängig, denn die relative Unabhängigkeit ist nur ein schwaches Bild der absoluten und vollständigen. Und wenn ihm die wesentliche Unabhängigkeit mangelt, so hat es auch nicht eine eigentliche Wirklichkeit. denn soviel ist gewiß, daß jedes Sein um so mehr Realität besitzt, je mehr es selbständig ist. Die Wirkung besitzt weniger Sein als die Ursache. Ein Wesen, das nicht volle Unabhängigkeit besitzt, hat auch keine Realität in der unbestimmten Bedeutung des Wortes. Woher haben also die Existenzen ihr Sein? Sie haben es nicht von sich selbst, denn es ist unvollständig, getheilt und erborgt. Von wo also haben sie es? Hier stehen wir vor dem großen Räthsel der Wirklichkeit. Bevor wir jedoch an seine Lösung gehen, fassen wir die bisherigen Bemerkungen in zwei Sätze zusammen:

1. Die Ursache ist unabhängig von der Wirkung, diese aber ist von jener abhängig.
2. Das Sein, welches sowohl Ursache als Wirkung ist, ist nur relativ unabhängig und relativ wirklich.

7. Es ist klar, daß jedes relativ wirkliche Wesen sein Sein von irgend einer Ursache hat, welche

wofern sie auch nur relative Existenz hat, wieder von einer andern Ursache abhängt. Auf diese Weise ist meine Persönlichkeit das letzte Glied einer unendlich langen Kette von Wirkungen und Ursachen, die sich einander folgen, von denen jede ihr Sein von der vorhergehenden hat und es der nachfolgenden mittheilt. Ähnliche Reihen existiren nicht nur in dem Nacheinander der Zeit, sondern auch in dem Nebeneinander im Raume, so daß dieses Universum als ein unübersehbares System von wechselseitigen Ursachen und Wirkungen erscheint. Es behaupten Einige, daß ein solches System von abhängigen Existenzen, nur muß es unendlich sein, in sich alle Bedingungen einer ewigen Existenz hat; daß es bestehen würde bis in Ewigkeit, weil es keinen Anfang habe. Auf die Bemerkung, daß man sich nichts Abhängiges denken könne ohne ein in sich unabhängiges Sein, antworten sie, daß dies nicht mehr gilt wo es sich um eine unendliche Zahl handelt. So tischen sie uns wieder gleichsam eine verbesserte Auflage der vierten Antinomie Kants auf, nach welcher man auf gleiche Weise die Nothwendigkeit des absoluten Seins behaupten und läugnen kann für die Existenz der Welt. Die Unzählbarkeit der abhängigen Wesen vertritt so das unabhängige und absolute Sein. Auf ein solches Raisonnement kann mit dem kosmologischen Argument antworten, welches hinsichtlich der Zukunft der Welt sich auf den Grundsatz stützt: non datur regressus in infinitum, und bezüglich der Gegenwart: daß eine unendlich große Masse eine mechanische Unmöglichkeit ist. Trotz der so ausgezeichneten Grundlage hat dieses Argument, wenn es für sich allein genommen wird, doch keine überzeugende Kraft, denn die erste Antinomie der Kritik der reinen Vernunft ist noch nicht widerlegt worden. Man kann in ähnlicher Weise sich eine Welt ohne Anfang und ohne Grenzen denken, wie mit einem Anfang

und mit Grenzen. Was die Ewigkeit der Welt betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, da von den vorchristlichen Denkern nicht ein einziger annahm, dass sie in der Zeit entstanden sei, alle waren im Gegentheil darin einig, dass sie keinen Anfang habe. Das ist der beste Beweis, dass die Existenz der Geschöpfe ab aeterno in sich keine contradictio enthält. Was das anbetrifft, dass die Welt keine Grenzen hat, so ist die Schwierigkeit schon etwas grösser. Gleichwohl beweist die mechanische Unmöglichkeit einer unendlich grossen Masse nichts dagegen. Der mathematische Raum ist ohne Zweifel unendlich und in ihm kann man eine endliche Quantität von Masse auf unendliche Reihen unendlicher kleiner Theilchen vertheilen. Auf diese Weise könnte die Welt einen unbegrenzten Raum ausfüllen, ohne in Etwas jenen Grundsatz der Mechanik zu erschüttern.

8. Keinen Anfang in der Zeit haben, bedeutet jedoch nicht: „ohne Ursache sein". Man kann sich denken, dass die Welt schon in einer unendlichen Reihe von Jahrtausenden existire, aber man kann nicht zugeben, dass sie ihr Sein von sich selbst habe. Die vierte Antinomie Kants hat keinen logischen Halt, denn man kann sich nicht denken, dass nur abhängige Dinge existiren; dem widerspricht die unmittelbare Erfahrung. Meine Thätigkeiten haben ein abhängiges Sein und ich habe ihnen gegenüber ein vollständig unabhängiges Sein. Die Unabhängigkeit ist kein abstrakter, negativer Begriff, wie z. B. die Unendlichkeit, diese ist nur eine logische Antithese zur endlichen Grösse, aber sie hat in sich keine Bürgschaft, dass sie wirklich existirt. Ich kann mir nur eine unendlich lange Reihe vorstellen, aber ich habe sie nie in der Wirklichkeit vorgefunden. Ich kenne nur endliche Linien, welche ich in meiner Vorstellung bis zur Unendlichkeit verläng

kann; eine unendliche sah ich noch nirgends, sie ist nur eine Abstraktion meines Denkens, nichts weiter. Ganz anders entsteht der Begriff der Unabhängigkeit. Nicht deßhalb, weil ich ein abhängiges Ding sehe, schaffe ich mir eine abstrakte Unabhängigkeit, sondern ich sehe zur gleichen Zeit zwei Gegenstände, von denen der zweite ohne den ersten nicht sein kann. Ich kann thätig sein oder unthätig bleiben, das ist meine Unabhängigkeit. Ihre Form ist negativ, der Inhalt aber positiv, das Wort ist abstrakt, die Sache aber sehr concret. Es ist das ja Niemand anders als meine Person, sofern sie die Ursache ihrer Wirkungen ist. Die mathematische Unendlichkeit ist dagegen eine leere Abstraktion, die hinter sich keine Wirklichkeit hat, die Unabhängigkeit des persönlichen Willens ist ein Ausdruck eines wirklichen Verhältnisses, von dem ich unmittelbar durch mein Bewußtsein überzeugt bin. Wenn ich nur von der Außenwelt Kenntniß hätte, in welcher Ereigniß auf Ereigniß, Veränderung auf Veränderung folgt, so würde ich nie auf ein unabhängiges kommen. Sogar dem vernünftigen Willen würden die Erscheinungen als Thatsachen vorkommen, die sich mechanisch folgen. Alles würde abhängig sein, bedingt und relativ. Die einzige Stelle, wo ich auf etwas Absolutes stoße, wenn man den Ausdruck von Geschöpfen brauchen darf, ist mein Sein, das, wie immer gebrechlich, abhängig und begrenzt, in einer Richtung jedoch unabhängig ist, wenn es sich nämlich dazu entschließt, die Ursache zu sein, die ins Sein das hervorruft, was vorher nicht war, meine Thätigkeit nämlich. Dort kann ich einzig auf unmittelbare und positive Art erfahren, was die Begriffe: Ursache und Unabhängigkeit, Wirkung und Abhängigkeit heißen. Diese vier Begriffe sind weder dem Verstande angeborne, wie Descartes, Leibnitz und Wolff lehren, noch aprioristische Kategorien, wie Kant

wollte, sondern sie sind aus der unmittelbaren Erfahrung genommen, unverzüglich bekommen sie das Zeichen der Nothwendigkeit, weil ohne sie weder mein Wesen, noch meine Thätigkeiten möglich sind. Und wenn sie nothwendig sind, so ist mein ganzes Wesen von ihnen abhängig, nicht nur in seinem aktiven Theile, sondern auch in dem passiven, nicht nur dort, wo es unabhängig, sondern auch dort, wo es in Abhängigkeitsverhältnissen erscheint. Ich kann mich überzeugen, daß sogar dann, wenn ich in hohem Grade in meinen Thätigkeiten, Gedanken und Absichten absolut bin, ich mich in einer Art Fesseln der Nothwendigkeit befinde; ich trage das Joch gewisser Gesetze, welche ebenso wie ich und mein ganzes Sein, nicht von mir herrühren, sondern Wirkungen von Ursachen sind, die um so viel vollkommener als ich sind, als ich selbst vollkommener als meine Thätigkeiten bin. Ich kann nicht anders denken, als nach feststehendem Gesetz und mit dem gegebenen Material in meinem Innern, ich fühle nicht ohne vorhergehende Bewegung in meinen Nerven, ich bringe keinen Akt des Willens ohne Antrieb hervor, mit einem Worte, ich existiere nach Gesetzen, welche ich mir nicht gegeben habe und die ich auch nicht abändern kann. Gleichwie der Inhalt, so verlangen auch die Formen meines Seins nach einer Ursache, welche wieder von einer anderen abhängt, diese wieder von einer anderen, und so weiter fort. Es ist kein Ende in dieser Kette zu sehen. Bezüglich der Zeit ist keine Schwierigkeit vorhanden, denn sie ist unendlich. Ich kann mir vor mir Millionen von Jahren und Generationen denken, und doch vermag ich mich nicht in dieser unabsehbaren Folge von Ursachen und Wirkungen aufzuhalten. Diese Reihe kann nicht eine erste Ursache haben, denn jede relative Ursache hat ein mitgetheiltes Sein, sie muß folglich die Wirkung einer anderen Ursache sein. Mit

Kraft gegen den Kritizismus und Materialismus,
daß man auf dieser Jakobsleiter nicht zu Gott
gelangt. Er ist weder der erste in der Zeit noch
im Raume, sondern hinter beiden.
9. Nicht deßhalb sind wir genöthigt bei dem unab-
hängigen Sein stehen zu bleiben, weil die Folge
der abhängigen Wesen nicht im Stande ist zur
Unendlichkeit zu gelangen, sondern weil keine
von beiden gedacht werden kann ohne die Quelle
der Unabhängigkeit, aus welcher sie selbst
ihr Sein schöpft. Die unendliche Reihe der be-
grenzten und relativen Wesen ist trotz ihrer
Unendlichkeit ein Uebermittelte abhängigen
Seins. Gleichwie ein Thaler, auch wenn er
noch so lange im Kurs war, sich nicht in
einen Dukaten verwandelt, denn weder
die Zeit, noch das Uebergehen von einer
Hand in die andere vermag das Silber
in Gold zu verändern, so bleibt auch das
abhängige Sein immer abhängig, wenn es
auch durch Tausende von Vermittlern hin-
durch ginge. Durch die Analyse des Selbst-
seins, denn dieses allein ist uns am ge-
nauesten bekannt, gelangen wir gerade
zu dem unabhängigen Wesen mit der-
selben Nothwendigkeit, mit welcher wir un-
sere Thätigkeiten uns selbst zuschreiben. Wenn
es kein absolutes Sein gäbe, so wären wir
auch nicht, denn unser relatives, unvollständi-
ges Existiren trachtet nach Vervollständigung
im absoluten, vollkommenen Wesen. Neh-
me ich nun als Ausgangspunkt den Begriff
der Causalität an, so komme ich zum fol-
genden Grundprinzip der Wirklichkeit:
„Jedes abhängige Sein hat den Grund
seines Seins im unabhängigen Sein."
Wenn ich aus diesem Grundsatze, der ebenso
nothwendig und verbindend ist, wie das Grund-
prinzip des Erkennens, alle in ihm enthalte-
nen Folgerungen ziehe, so bekomme ich
einen genauen Begriff vom unabhängigen

Sein, nicht durch aprioristische Beweisführung, sondern indem ich den ganzen Inhalt aus der unmittelbaren Erfahrung hernehme, welche mir zwar beschränkte aber genaue Kenntnisse von Abhängigkeit und Unabhängigkeit, von der Ursache und Wirkung vermittelt. Man muß nur jedes Abhängigsein und Gewirktsein bei Seite schaffen, dann erweitern sich die Merkmale der Unabhängigkeit und der Ursache, befreit von den Banden der menschlichen Persönlichkeit, zum vollständigen Begriff der absoluten Persönlichkeit.

10. Es verschwinden dann zuerst die Grenzen, in welchen sich mein Sein bewegt: die Kategorien der Bewegung, der Zeit und des Raumes. Ein in der vollen Bedeutung des Wortes unabhängiges Wesen wird nicht in der Zeit sein und deßhalb auch nicht Veränderungen unterliegen, es wird nicht im Raume sein, deßhalb überall gegenwärtig; es wird nicht in der Bewegung sein, weil sie sich nicht denken läßt ohne fortwährende Veränderungen, es wird sich also im fortwährenden Gleichgewicht befinden! Unser Sein kann ein aktives und passives Sein, aber das unabhängige Sein kann niemals ein leidendes sein und in Folge dessen kann es ein Wirkungen ausgesetzt sein, denn wenn es solche erleiden würde, würde es seine Unabhängigkeit einbüßen. Da es niemals Wirkung ist, wird es immer Ursache sein, denn alles was ist, muß entweder Ursache oder Wirkung sein. Es giebt aber viele Arten von Ursachen; wir werden indeß unser Augenmerk einzig auf die primären und sekundären richten die Bezeichnung ist eine klare, daß sie sich von selbst versteht. Ein Feldherr z. B. der eine Abtheilung Soldaten auf Recognoscirung ausschickt, ist die erste Ursache der Expedition dagegen sind die Soldaten eine sekundäre Ebenso wird der Baumeister die ursprüngliche

primäre Veranlassung eines Gebäudes sein, jeder seiner Arbeiter aber erst die sekundäre. Es ist klar, daß die sekundäre Ursache immer die abhängige ist, denn sogar das, daß sie Ursache ist, hat sie nicht aus sich, sondern von der ersten Ursache. Bei einer solchen Eintheilung der Ursachen kommt das Unabhängigsein augenscheinlich unter den ersten zu stehen, denn wenn die primäre Ursache von einer andern beeinflußt thätig wäre, so würde sie nicht mehr unabhängig sein. In dieser Bedeutung kann man sie die erste Ursache nennen, nicht als ob sie die erste in der Reihenfolge und in der Zeit wäre, sondern weil sie über sich keine andere hat. Aber sie hat eine solche auch nicht einmal neben sich. In der zeitlichen Welt bringen mehrere primäre Ursachen ein gemeinschaftliches Resultat hervor. Luft, Wärme, Licht, Nahrung erhalten in gleicher Weise das menschliche Leben, es gehört allen zugleich an. Wenn eine von diesen Ursachen fehlen würde, wäre das Leben unmöglich, sie sind folglich in ihren Wirkungen wechselseitig von einander abhängig. Die wahrhaft unabhängige Ursache kann nicht in einer ähnlichen Gemeinschaft handeln, sie würde dann in ihren Wirkungen von den theilnehmenden Faktoren abhängig sein. Sie bringt allein ihre Wirkungen hervor und daher wird sie eine einzige sein, nicht nur mit Rücksicht auf die Wirkungen, sondern auch in der andern Bedeutung, daß nämlich neben ihr keine andere primäre Ursache existirt; sonst hätten wir zwei unabhängige Ursachen, was eine Unmöglichkeit ist. Denn entweder können sie auf einander einwirken oder sie können es nicht. Ersteren Falls sind beide abhängig; denn auf einen einwirken, heißt soviel als ihn von sich abhängig machen. Im zweiten Falle würden sie ebenfalls abhängig sein, denn sie könnten nicht auf

einwirken. Eine solche Unmöglichkeit würde der Abhängigkeit gleichkommen, wenn auch nicht von einer höheren Ursache, so doch wenigstens von einem Gesetze. In jeder Hinsicht wird also die wahrhaft unabhängige Ursache eine einzige in ihrer Art sein.

11. Auf diesem deduktiven Wege kann man, wenn man sich immer auf die logischen Faktoren der Unabhängigkeit stützt, zeigen, daß jene einzige und letzte Ursache nicht zusammengesetzt sein kann, denn im entgegengesetzten Falle wird sie in ihrer Thätigkeit von der Ordnung und der Harmonie ihrer Theile abhängen. Sie muß ferner Selbstbewußtsein haben, denn ohne dies würde sie nur nach Art einer blinden Kraft unter dem Einfluß selbstbewußter Kräfte stehen; sie muß schließlich einen freien Willen haben, wenn sie nicht eine fremde Determination werden will. Es ist hier jedoch nicht der Ort in ganz besonderer Weise sich über die Eigenthümlichkeiten ihrer Natur zu verbreiten; ich will nur bei einer Eigenschaft länger verweilen, weil diese gerade zu dem Problem der Realität in innigen Beziehungen steht. Die letzte absolute Ursache zeigte sich uns als die am vollständigsten unabhängige und was damit verknüpft ist, die am meisten reelle. Wie aber entstand neben ihr ein relatives, niedrigeres, und abhängiges Sein? Was veranlaßte das absolute und in sich ruhende Sein, aus sich herauszutreten und sich in irgend einer zeitlichen, begrenzten, vergänglichen und gebrechlichen Wirklichkeit zu wiederholen? Welches Verhältniß besteht zwischen der absoluten Ursache und der vollendeten Wirkung einerseits und zwischen der unerschöpflichen Quelle und dem winzigen Abfluß andererseits? Bei dem gefährlichen Uebergang von der Absoluth
zu den relativ existirenden Dingen ging

Mehrzahl der neueren Systeme zu Grunde, weil sie untereinander der ersteren nothwendige Beziehung oder der andern absolute Eigenschaften zuschrieb. Nur ein Begriff kann uns vor dem Sturz in den Abgrund retten: das <u>absolute</u> Thun. Es ist das sein hauptsächlichstes und wesentliches Kennzeichen, dass es seine ganze Wirklichkeit aus sich zum Vorschein bringt, indem es sich ohne Werkzeug, ohne Material und ohne Hilfe verwirklicht. Das <u>abhängige</u> Thun dagegen gelangt immer durch ein Werkzeug zum Ziel, es vollendet sich mit Hilfe eines Materials, es sucht sich noch Unterstützung an, darin besteht nämlich Abhängigkeit. Für dasselbe ist keine Stelle in dem absoluten Sein, dieses vollendet er schafft sich ohne Materials.

12. Den Begriff „des Schaffens", der lange Zeit hindurch aus der neueren Philosophie verbannt war, führten gewissenhafte und umsichtige Denker in sie wieder ein, nur gaben sie ihm eine ungewöhnliche Bedeutung. Der jüngere Fichte, der mit richtigem Blick erkannte, dass der Theismus diesen Begriff nicht entbehren kann, sagt „ein Geschöpf sein" heisst von Gott abhängig sein. Eine solche Bedeutung wird durch weitere Betrachtungen sehr dunkel: „dass der Inhalt der Welt im Grunde unveränderlich, dass kein Geschöpf weder Anfang noch Ende haben kann, denn in diesem Falle wäre es nicht wirklich geschaffen, dass endlich das Schaffen ex nihilo direkt zum Pantheismus führe." Sein Vater bemerkte schon, dass es schwer sei, sich ein Entstehen aus Nichts vorzustellen, der Sohn vergrößerte die Schwierigkeit um das Doppelte. Er glaubt, dass das Entstehen in der Zeit für das Geschöpf gleichgültig sei, dass es ebenso gut entstehen als nicht entstehen konnte. Dieses sogar zugegeben fällt es uns schwer den weiteren Schluss hinzunehmen, dass das <u>„ex nihilo"</u> nicht die nothwendige Bedingung des Schaffens sei, denn seine eigentliche Bedeutung sei „einstens",

entstand. Man kann sich ein Geschöpf denken, welches niemals entstand, aber auch das muß ein Sein aus Nichts haben. Die ganze Schwierigkeit liegt darin, daß die Zeit ebenso wie der Raum nicht hinter das Geschaffene Sein reichen. Trotzdem verlängern wir sie hinter ihre natürlichen Grenzen, denn die Natur unseres Denkens verlangt das. Wenn wir uns also eine Zeit vor dem Schaffen vorstellen, wo noch nichts war, so befinden wir uns wieder in derselben Täuschung, als wenn wir hinter der Welt einen leeren Raum annehmen wollten. Die Zeit nahm ihren Anfang mit dem Schaffen, und jenes Nichts bedeutet nur, daß das geschaffene Ding sein Sein nicht aus sich hat, sondern ganz und gar dasselbe von einer Ursache erhielt, die vor jeder Zeit war. Behaupten also, daß Etwas nicht aus Nichts entstand heißt demselben geradezu den Charakter des Geschöpfes nehmen. Denn wenn wir auch die Möglichkeit eines „ewigen" Schaffens zugeben, so läßt sich doch zeigen, daß eine solche „Ewigkeit" doch keine wahrhafte ist, denn die Ewigkeit ist die dauernde Gegenwart, welche nur dem unveränderlichen Sein zukommt, dem veränderlichen Sein aber keinen Antheil daran gewähren kann. Es wird also ein solches Sein von Ewigkeit sein d. h. man kann in ihm keinen Anfang wahrnehmen, aber es wird nicht vor der Zeit sein, denn diese entstand mit ihm.

13. <u>Fichte</u> sieht die Abhängigkeit der geschaffenen Dinge von Gott nicht darin, daß dieselben ihr Sein, sondern nur ihre Form und Ordnung von ihm haben. Die Welt stellt sich ihm als ein Ganzes vor, voll von Harmonie und wechselseitiger Uebereinstimmung und diese kommt nothwendig von Gott. Die Elemente der Welt waren nie entstanden, aber daß sie sich an einem Orte zusammenfanden, zu einem harmonischen

Formen sich vereinigten und in denselben trotz fortwährender Veränderungen ausharren, das sei das Werk des Schöpfers. Gleich fruchtbaren Samenkörnern säe er seine Gedanken in die Materie, wo sie dann unter dem Einfluss äusserer Verhältnisse keimen, wachsen und zu herrlichen Organismen sich entwickeln. Eine solche Vorstellung hat Fichte von dem Schöpfer, sie ist zwar eine praktische, hält aber nicht die philosophische Probe aus. Obwohl ich mit ihm und seinen Anhängern manche Gedanken gemeinsam und sogar einen gleichen Ausgangspunkt habe, weil auch er das Philosophieren auf eine physiologische Grundlage stützt und die Abhängigkeit des geschaffenen Seins für den sichersten Beweis eines unabhängigen hält, kann ich mich doch mit einer so unvollständigen Auffassung des Schöpfers nicht einverstanden erklären. Den Gedanken hat er nach meiner Meinung, wie viele Andere von Herbart entlehnt. Dieser hat das nicht geringe Verdienst, dass er das teleologische Argument, das durch „die Kritik der reinen Vernunft" untergraben war, auf's Neue zur Bedeutung erhoben; allein er blieb auch leider bei ihm stehen. Die Faktoren seiner Wirklichkeit (die Realen) sind unveränderlich und ewig, nur die Zusammenstellung, Organisation und ihre Ziele sollen sie von Gott haben. Fichte wiederholt dasselbe, worin er mit sich selbst in Widerspruch geräth. Wenn Geschöpfe bedeuten von Gott abhängig sein, so frage ich, weshalb soll es nicht ganz abhängig sein? Soll es nur in der Form von Gott abhängig sein, im gestaltlosen materiellen Sein aber unabhängig? Handelt doch die unabhängige Ursache ohne Werkzeug und arbeitet sie ohne Stoff. Wenn sie nur das, was schon ist, zusammen- oder auseinandersetzen ~~darf~~, sammeln oder zerstreuen darf, so wird das für sie ein Stoff

sein, den sie gar nicht braucht. Sie kann keinen gesetzgebenden, unabhängigen Gehalt haben, wenn sie auch nicht das Sein selbst erhält. Wenn die Substanz der Welt nicht aus Nichts entstand, so hat sie ihr Sein aus sich. Dieses Sein, obwohl seiner Haupteigenschaften bar, muß wenn es überhaupt sein soll, auf irgend eine Weise sein, es muß eine Form oder eine Qualität haben. Eine materia prima, von der man überhaupt nicht sagen kann, was sie eigentlich ist, ist nicht nur ein nonens, sondern ein Nonsens, den man in die Philosophie nicht einführen darf. Wenn aber das Allsein irgend eine Eigenschaft hat, so muß der unabhängige Organisator der Materie mit ihr rechnen und sich nach ihr richten; und das ist schon keine geringe Abhängigkeit. Eine größere besteht noch darin, daß er neben sich ein zweites Sein, das zwar etwas geringer ist, aber ebenso alt ist. Wir sehen aber, daß die wahrhafte Unabhängigkeit nicht ein solches gemeinsames Existieren zweier Seinsarten gestattet, sie müssen wenigstens im Gedanken nach einander sein und zwar auf die Art, daß eins _ex se_ und das andere _ex nihilo_ sein wird. Es zeigt sich also, daß Fichte zwar einen guten Gedanken, aber nicht den Muth hatte, ihn zu Ende zu führen. Er blieb auf der Hälfte des Weges stehen. Bei der Analyse des Begriffes richtete er seine Aufmerksamkeit nur auf die Form, dagegen berücksichtigte er den Inhalt nicht. Er hat Recht, daß das unabhängige Wesen Form und Gesetze gibt, aber er irrt, wenn er behauptet, daß es nicht auch den Inhalt gebe. Ebenso basirt bei ihm die Abhängigkeit der zeitlichen Wesen darauf, daß sie eine Form von irgendwoher haben, aber ihr Inhalt bleibt ihnen unabhängig. Das heißt eine halbe Wahrheit und einen halben Irrthum zu einem natürlichen Bündnisse zu vereinigen und so geschah es denn auch, daß

weder eine vollständige Abhängigkeit, noch eine wahre Unabhängigkeit hat. Er hat nur den alten Dualismus Platos von einem ordnenden Gotte und einer ordnungslosen ewigen Materie wiederholt. Ein solcher Dualismus ist jedoch für den menschlichen Geist unerträglich, er fordert entweder ein vollständiges Unterwerfen des relativen Seins, oder wirft sich dem Materialismus oder Pantheismus in die Arme.

14. Zu einer eingehenden Behandlung des Begriffes von der absoluten Unabhängigkeit veranlaßte mich außer der demselben eigenen Bedeutung auch die nur zu sehr verbreitete Ansicht, welche leider sogar die Autorität Herbarts für sich hat, daß man von dem höchsten Wesen auf wissenschaftlichem Wege nichts wissen, noch daß man eine systematische, natürliche Theologie aufbauen könne. Aus den vorhergehenden Betrachtungen, welche ich angestellt habe, ergibt sich, daß wir aus der unmittelbaren Erfahrung einige allgemeine und nothwendige Begriffe haben, welche unter einander verbunden sind und sich auf ein gemeinsames Prinzip stützen. Wir haben also alle Bedingungen bei der Hand, welche nöthig sind eine systematische Wissenschaft zu begründen. Und diese hört nie auf eine reale zu sein, weil alle ihre Folgerungen, sei es auf negative oder positive Weise, in den Thatsachen des persönlichen Lebens und der unmittelbaren Erfahrung sich bewahrheiten. Ich bin abhängig und unabhängig, relativ und absolut, je nachdem ich entweder mein ganzes Wesen und seinen Anfang oder nur einige seiner Erscheinungen und Folgerungen, die sich aus ihnen ergeben, in Betracht ziehe. Die Wirklichkeit ist unbezweifelt, aber sie ist voll von sich widersprechenden Eigenschaften, von denen man sie freimachen kann, indem man sie durch eine andere Wirklichkeit vervollständigt, welche ihr sowohl das Sein als auch

die Formen des Seins zutheilt. Wenn jeder Begriff
durch die Werkstätte des metaphysischen Denkens
hindurchgehen muß, so muß man auch der mensch-
lichen Persönlichkeit diesen Dienst erweisen; was
aber nach der Entfernung des unabhängigen Seins
aus der Metaphysik nicht möglich ist. Deshalb
nennt auch Aristoteles die Philosophie von ihrem
Haupttheile Theologie, welche Definition mit der
oben gegebenen nicht nur im Widerspruche
steht, sondern sie sogar ergänzt. Die Philoso-
phie hat sich nämlich nicht mit diesem oder je-
nem Sein zu beschäftigen, nicht mit dieser
oder jener Erscheinung, sondern mit dessen
Wesen, dem Sein, soweit es sein ist. Gestützt
auf die unmittelbare Erfahrung, nachspü-
rend den Gesetzen, welche im selbstbewußten
Leben zur Geltung kommen, würde sie nur
unvollständig ihre Aufgabe lösen, wenn sie
sich auf das abhängige Sein beschränkte. Das
das Erkenntnißprincip, welches ich im ersten
Abschnitte dargelegt habe, gestattet dies nicht.
Denn wenn ich nicht nur unmittelbar
weiß, daß ich bin und was ich thue, sondern
auch alle nothwendigen Bedingungen und
Gesetze meines persönlichen Daseins und mei-
nes Handelns kenne, so ist es klar, daß
in der Zahl jener Nothwendigkeiten in erster
Reihe das unabhängige Sein sich befinden muß.
Es zeigte sich Alles das nothwendig, was ich nicht
läugnen kann, ohne mein eigenes Wesen
zu negiren. Nun giebt es aber nur ein
nothwendiges Wesen und das ist das unab-
hängige Sein. Alle anderen Wesen sind
nur bedingungsweise nothwendig, indem mei-
ne Person auf diese oder jene Art existiren
soll, aber ich könnte ganz gut ohne sie existiren,
jedoch mit der Annahme, daß außer mir
immer ein unabhängiges Sein existirt. Ob-
dasselbe ist jede Existenzweise, gleichviel ob mit
oder ohne Welt, für mich unmöglich. Deßwe-
gen verdient auch jenes Sein die Aufmerksam-
keit

des Philosophen, denn es ist die vorzüglichste Nothwendigkeit. In ihr erst haben alle andern Arten der Nothwendigkeit ihr Grundprincip und ihre Berechtigung. Nur sie eigentlich ist wahrhaftig, alles andere hat ein verborgtes Sein; sie ist immer das was sie ist, alles Andere entsteht, verändert sich und vergeht, wie sie es will. Wollen wir also das Wesen des Seins kennen lernen, den unmittelbaren Inhalt der Wirklichkeit, die Gesetze des Lebens und des Handelns, so müssen wir uns zum absoluten und unabhängigen Wesen hinwenden, weil dasselbe alles Andere erklärt. In diesem Sinne sagt Aristoteles offen heraus, nachdem er an unzähligen Stellen davon erinnert hat, dass die Philosophie mit dem Sein sich beschäftige, insoweit es Sein ist, dass wenn es keinen Gott gibt, es auch keine Philosophie gebe, und dass dann ihre Stelle die Physik einnehme, weshalb er die Philosophie geradezu Theologie nennt; das übrige menschliche Wissen vertheilte er auf die Physik und Mathematik. Und mit Recht! denn wie wir uns eben überzeugt haben, liegen die Geheimnisse des Seins in Gott offen und können nur in ihm erkannt werden. Der Philosophie die Erforschung des Seins zuweisen und nicht gestatten wollen, dass sie sich mit dem Höchsten, weil Ewigen, Unveränderlichen, Absoluten befasse, heisst soviel als sie zu einer vergeblichen Arbeit verurtheilen und ihr alle Lebenskräfte entziehen.

Philosophie und Wissenschaften.

1. Aristoteles war der Erste, welcher die Philosophie sich mit dem allgemeinen Sein beschäftigen liess, den andern Specialwissenschaften aber das besondere anwies. Es ist jedoch ungemein schwer diese Theilung durchzuführen. Man kann das allgemeine Sein nicht anders kennen lernen, als im besonderen, und umgekehrt kann man dieses nicht verstehen ohne das erstere. Daher wird die Philosophie bisweilen

eine Specialwissenschaft und die speziellen Wissenschaften müssen oft philosophiren. Es ist jedoch nothwendig das wechselseitige Verhältniß beider anzudeuten, wenn wir uns einen genauen Begriff von ihnen verschaffen wollen. Heute steht es, wie ich im Eingange erwähnte, mit diesem Verhältniß sehr schlecht. Die Spezialisten halten die Philosophie für keine Wissenschaft sondern für eine Art Sophistik, die, wie zu Zeiten Platos, dem Nichtsein nachjagt, was sogar der Name Metaphysik wirklich beweist, denn hinter der Welt existirt Nichts. Deßhalb schreiben sie ihr auch keine Verdienste noch einen Nutzen zu, und wenn sie zufällig einmal auf einen werthvollen Gedanken könne, so leiste sie damit keinen viel größeren Dienst als jene Arbeit und Ordnung scheuenden Abenteurer in Amerika welche ja auch als Pioniere der Civilisation betrachtet werden können.

2. Diese Art Urtheile darf man nicht für das letzte Wort der Wissenschaft halten; es sind das augenblickliche Ergüsse einer schlechten Laune oder sie rühren von der Unkenntniß der Sache her, aber obwohl sie aus diesem Grunde bei den Spezialisten überwiegen, so ist doch die Zeit nicht fern, wo sie einer ruhigeren Stimmung Platz machen werden. Die Spezialisten fühlen es selbst, daß wenn man ihren Wünschen willfahren würde und die Philosophie gänzlich vom Schauplatze des menschlichen Wissens abträte, eine unerhörte Geistes-Barbarei hereinbrechen müßte. Die Erfahrungswissenschaften würden dafür keinen Rath wissen: jede würde allmälig, anstatt ein selbständiges Suchen der Wahrheit zu sein, in eine Art praktische Routine verfallen, dienstbar den jeweiligen Bedürfnissen des Augenblickes. Hoffen wir also über kurz oder lang eine Veränderung zum Besseren, die um so leichter eintreten kann, als die gegenwärtigen, gespannten Verhältnisse über-

haupt

nicht alt sind. Jahrhunderte lang waren sie nicht bekannt, sogar nicht einmal geahnt. Einst war die Philosophie die einzige Wissenschaft. Wer immer den heißen Durst des Wissens löschen oder eine höhere geistige Bildung sich aneignen wollte, der vertraute sich ihr an, um in Alles eingeweiht zu werden, was in jener Zeit dem menschlichen Verstande zugänglich war. Man beschäftigte sich in gleicher Weise mit Gott, wie mit dem Menschen und der Natur. Der Philosoph war Mathematiker und Physiker, Moralist und Gesetzgeber, im Falle der Noth auch Grammatiker und Archäolog; und wiewohl man einige Theile des menschlichen Wissens von einander unterschied, indem man die einen als vorbereitend, die anderen als den wirklichen Inhalt des philosophischen Wissens betrachtete, ließ man doch jeden dieser Theile seinen ganzen Werth aus der Philosophie entnehmen, ohne sie hatte das Wissen kein lebendiges Interesse.

3. Erst in Folge der sich steigernden Bedürfnisse des praktischen Lebens und sicher auch unter dem Einfluß pythagoräischer Forschungen, zweigte sich von der Philosophie die Mathematik ab. Seitdem haben wir eine besondere „Wissenschaft", denn Mathematik heißt griechisch „Wissenschaft". Betrachtet als die Einleitung zur Philosophie, entwickelt sie sich selbstständig, und hat mit ihr nichts mehr zu schaffen, wiewohl es keinen Philosophen gibt, der nicht Mathematiker wäre. Diese erste Trennung vollzog sich ohne Geräusch und Feindseligkeit; beide Theile blieben scheinbar in gutem Einvernehmen. Sokrates unterhielt sich gerne mit Mathematikern und nirgends lesen wir, daß er sie verächtlich behandelt hätte oder daß sie seine Beweisführungen für träumerisch gehalten hätten. Uebrigens stützt sich die Mathematik nicht auf Erfahrungen, ihr Uebergang in eine Specialwissenschaft verminderte

nicht den Reichthum des natürlichen und historischen Wissens, das auch nach wie vor mit der Philosophie vereint blieb. Ein redender Beweis ist Plato, der außer der Mathematik keine Specialwissenschaft kennt. Seine Philosophie umfaßt das gesammte menschliche Wissen und wenn man in ihr eine gewisse Gliederung wahrnehmen kann, so ist diese noch so unentwickelt, wie die Gliederungen im Embryo. Es ist wahr, daß er sich bisweilen vorzugsweise mit Politik und Ethik, bisweilen mit der Natur, der Mathematik oder der Etymologie der Wörter beschäftigt, indeß ist doch keiner seiner Dialoge ein wissenschaftlicher Vortrag im modernen Sinne. Wo er auch immer beginnt, stets kehrt er schließlich zur Idee zurück, denn die ist nicht nur für die Philosophie, sondern das ganze menschliche Wissen der Hauptgegenstand.

4. Das sich gegenseitige Durchdringen aller Theile des philosophischen Wissens hörte mit Aristoteles auf. Ein ungemein systematischer Kopf wie er war, ordnete er alles, was ihm unter die Hand kam; aber will man Ordnung schaffen, so muß man Vieles zerspalten und bei Seite schaffen. In Folge dieses Verfahrens wurden die Logik, die Psychologie und die Ethik zu selbständigen Wissenschaften; Aehnliches widerfuhr der Physik, der Astronomie, Zoologie und Meteorologie. Es blieb nur die Metaphysik oder die Wissenschaft vom Sein, als solchem, übrig, die seitdem die erste Philosophie d. h. Hauptphilosophie genannt wurde. Die Natur-Wissenschaften bildeten die zweite Philosophie d. h. ein Wissen zweiter Ordnung. Aber es gibt wenige Menschen, die das ganze Gebiet der Wissenschaft beherrschen, besonders nachdem Aristoteles dasselbe so unendlich bereichert hatte. Im ganzen Alterthum findet sich Niemand, der mit ihm in dieser Hinsicht verglichen werden könnte. Schon die nächsten Nachfolger, rissen, um mich eines

bildes zu bedienen aus seiner gewaltigen Encyklopädie einzelne Hefte heraus, indem die einen sich ausschließlich mit der Physik, die andern mit der Ethik, andere wieder mit logischen Untersuchungen sich beschäftigten. Diese Geistesrichtung kam zum vollsten Ausdruck in Alexandrien, wo ein halbes Dutzend Specialwissenschaften unabhängig von einander sich entwickelten. Man zählte ihrer schließlich so viele, daß die Einheit des menschlichen Wissens ernstlich gefährdet schien. Trotzdem wurde die Philosophie durch die fortwährenden Separationen nicht berührt; alle berühmten Denker von Aristoteles bis auf Leibnitz behandelten neben der Metaphysik nach Möglichkeit die ganze Physik oder doch ihre wichtigsten Theile und diese Personalunion dauerte bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts. Wir begegnen zuerst der Scholastik des Mittelalters, die ihr imposantes Gebäude auf den Schultern des Aristoteles errichtete. Die Physik blieb ein Theil der Philosophie und weder in der Methode noch in der äußeren Form unterschied sie sich von der Metaphysik. Man brachte in ihr alles unter, was man von der Natur wußte und obgleich die Coryphäen jener Zeit, Albertus Magnus, der h. Thomas, Duns Scotus sie nicht auf einen höheren Standpunkt brachten, so wußten sie doch Alles, was man in ihr vor ihnen gewußt hatte. Dieses freundschaftliche, gegenseitige Verhältniß veränderte sich in Nichts nach dem Verfalle der Scholastik. <u>Baco von Verulam</u> theilt die Erscheinungen des geistigen Lebens in drei Klassen: in Poesie, Geschichte und Philosophie. Unter der letzteren verstand er alle Wissenszweige, welche im Grunde genommen mit der Philosophie eins sind: <u>philosophiam et scientias pro eadem re habemus</u>. Nach ihm kommt <u>Descartes</u>, der in derselben Weise, außer der Theorie des menschlichen Wissens, in allgemeinen

Umrissen die Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie und die Physiologie der Sinne behandelt; das Buch führt den Titel: principia philosophiae. Es ist ein klarer Beweis dafür, daß man die Specialwissenschaften für Theile der Philosophie in der allgemeinen Bedeutung des Wortes ansah. Hobbes nennt irgendwo die Philosophie die Wissenschaft von dem Körper: scientia corporis. Keinen Körper will er von ihren Untersuchungen ausgeschlossen wissen: „subjectum philosophiae est corpus omne, quod generari vel aliquam habere proprietatem intelligi potest." Es ist bekannt, daß er auch Gott und die Seele Körper nennt. Daher hält man ihn gewöhnlich für einen Atheisten. Wenn er das wirklich war, so wird seine Philosophie mit der Physik identificirt, wenn er aber unter Körper das verstand, was die Scholastik unter Substanz, dann begreift seine Philosophie, die ebenso umfassend, wie die des Aristoteles ist, außer der Metaphysik alle natürlichen und historischen Wissenschaften. Newton schließlich benennt sein unsterbliches Werk, in welchem er die Gravitationstheorie, die Optik und Akustik u. s. w. vorträgt, philosophiae naturalis principia mathematica, und folgt der Sitte seiner Nation, welche noch heute die Physik natural philosophy nennt. Einer seiner Schüler Sigorgne lehrte in Sorbonne „die Philosophie Newtons" und gab heraus eine „Introduction à la philosophie de M. Newton." In Deutschland las Wolff die Philosophie neben der Physik und Mathematik; und Kant, um mit ihm zu beschließen, that dasselbe. Er hielt Vorlesungen über Mathematik, Physik, Meteorologie, physikalische Geographie und Astronomie. Aus diesem kurzen historischen Überblick geht klar hervor, daß es bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts keinen namhaften Philosophen gab, der nicht zugleich Spezialist in den Naturwissenschaften gewesen wäre, sei es andererseits)

keinen Naturforscher gab, der nicht seine übrigen als Theile der Philosophie betrachtet hätte. Die Physik und die Metaphysik verharrten in der größten Eintracht, und was das Wichtigste war, man ließ keinen Unterschied zu zwischen Natur-Philosophie und der Naturwissenschaft. Der Urheber dieses Unterschiedes, wie so vieler anderer bis jetzt noch nicht entfernter Mißverständnisse ist der Verfasser „der Kritik der reinen Vernunft."

6. Dieser außergewöhnliche, aber unter einem unglücklichen Stern geborene Mann, denn er schadete mit seinen Lehren mehr Schlechtes in die Philosophie, als er Gutes durch seine Verdienste in ihr wirkte, bildete sich ein, daß man ähnlich, wie in der Mathematik aus allgemeinen, angeborenen Formen des Verstandes ohne Hilfe der Erfahrung die Hauptgesetze der Natur construiren könne. Er unterzog sich der undankbaren Arbeit eine metaphysische Physik <u>a priori</u> zu schreiben, in welcher er alle Behauptungen zusammenstellte, die ihm die Frucht einer abstrakten Spekulation zu sein schienen. Wenn man über sie nachdenkt, so kann man nicht aus der Verwunderung herauskommen, daß ein so tüchtiger Naturforscher meinen konnte, man könne a priori ohne jegliche Erfahrung, das Wesen der Materie erkennen und zu ihren ziemlich complicirten Gesetzen gelangen. Diese Täuschung entstand daher, daß die Physik ihr mathematisches von der Induktion unabhängiges Gebiet hat; aber auch dieses würde für den Verstand ohne die unmittelbare Erfahrung unzugänglich sein, aus der wir nicht nur die Gesetze des Raumes, sondern auch die der Zeit und Bewegung entnehmen. Die Geschichte der Naturwissenschaften beweist zur Genüge, daß seine aprioristischen Behauptungen sehr spät entdeckt wurden und eine sogar und eine sogar, die von „<u>Erhaltung der Kraft</u>" erst in der

neuesten Zeit. Soviel ist gewiß, daß Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft und der erste Theil „der Kritik der reinen Vernunft" in den deutschen Köpfen die Ueberzeugung hervorriefen, daß die Philosophie ohne die Erfahrung mehr von der Natur wissen könne als die Physik mit Hülfe der Erfahrung. Es entstand eine Schule von „Naturschwärmern", welche mit Geringschätzung auf die „mühevollen Untersuchungen der Sachkenner" herabsahen. Schiller, der schließlich von Kant nicht viel verstand, beklagt die Borniertheit der Naturforscher seiner Zeit, Schelling hält Boyle, Newton und andere große Denker für Dummköpfe, welche die Physik zu Grunde gerichtet haben und an Statt dessen versprach er seinen Schülern nicht nur eine neue Naturphilosophie, welche mit der damaligen Physik und der Außenwelt überhaupt nichts gemein haben sollte, sondern noch mehr ein neues Organ „der Anschauung und des Begreifens", mit Hilfe dessen sie all die Wunder dieser neuen Welt sehen würden. Es ist es schwer zu begreifen, wie die öffentliche Meinung solche Träumereien mit Lobpreisungen erheben konnte, die heute nur das Gefühl tiefen Mitleides erregen. Schelling ernüchterte im Kurzen und gab sich ernsterem Studium hin, aber es blieben noch ihre Schüler zurück, welche seine Gedanken in vollständige Systeme brachten z. B. Oken und Nees von Esenbeck. Diese verstanden wenigstens etwas von der Naturwissenschaft aber neben ihnen hielten Hegel und seine Schule es für Pflicht, mit der Hintansetzung aller Erfahrung und sogar im Widerspruch mit ihren Resultaten alles aufs Neue zu erklären. Am Ende schufen sie sich eine besondere Natur, die nichts mit der wirklichen gemein hat, wodurch sie die Naturforscher zu einem vollständigen Bruch mit sich nöthigten. Gleichzeitig erhoben sich die Naturwissen-

schaften

von einer ungewöhnlich hohen Bedeutung und gewannen immer mehr an Achtung und Sympathie in dem Maße, als nach dem Verfall des Hegelianismus die Verödung, welche er in den Gemüthern und Herzen herbeigeführt hatte, immer deutlicher wurde. Die Naturphilosophie wurde ein Gegenstand allgemeinen Gespöttes und sie büßte jetzt ganz, besonders für die früheren Verhöhnungen der Naturwissenschaften. Etwas Anderes ist jedoch die Naturphilosophie Schellings oder Hegels, und etwas Anderes die Philosophie; die Physik bedarf keiner anderen besonderen Naturphilosophie, die eine reine Utopie ist, aber ohne Metaphysik kann sie nicht existiren. Sie muß deshalb zu dem alten Bündniß mit ihr zurückkehren, was um so leichter sich wird bewirken lassen, weil die Entzweiung zwischen der vermeintlichen Naturphilosophie und der wirklichen Physik, hervorgerufen durch Kant und in der Schule Hegels auf die äußerste Spitze getrieben, nicht über die Grenzen Deutschlands hinauskam. Andere Nationen verstehen, wie einstmals, so auch jetzt unter Naturphilosophie einfach die Naturwissenschaften, es ist deshalb nothwendig, daß die Philosophie jene irrige Richtung aufgebe und zum Standpunkt des Aristoteles mit einer kategorischen Erklärung zurückkehre: Philosophie im engeren Sinne sei Metaphysik und Naturphilosophie einfach Naturwissenschaft.

Es drängt sich die Frage auf, ob die zwei Seiten der Philosophie in einer und derselben Person vereinigt sein können und müssen; daß sie es können, unterliegt keinem Zweifel. Denn wie immer die sich entwickelnde Spezialisirung der Wissenschaften einer solchen Verbindung entgegen zu stehen scheint, so ist das doch keine nicht zu überwindende Schwierigkeit. Wenn es eine solche wäre, so würde sogar die Naturwissenschaft unmöglich werden. Denn auch dort muß ein Gelehrter die ver-

schiedenartigsten Wissenschaften bearbeiten. Es hält schwer sich einen Physiologen zu denken, der nicht den Errungenschaften der Chemie und Physik folgte; obwohl diese beiden Disciplinen so ausgedehnt sind, daß man zu ihrer vollständigen Bearbeitung einige besondere Specialisten nöthig hat; was Wunder, wenn er noch die Metaphysik hinzufügen wird. Daß das möglich ist, beweisen durch eigenes Beispiel Burdach, Carus, Lotze, die nachdem sie sich in der Physiologie und Medizin ausgezeichnet hatten, darauf zu dem metaphysischen Studium übergingen. Und diese Beispiele mehren sich immer mehr, denn sie stützen sich auf das dem Menschen angeborene Gefühl der Einheit jeglichen Wissens. Diese Einheitsbestrebungen sind sehr häufig durch glänzende Erfolge gekrönt worden. Zöllner und Fechner z. B. haben ihr astronomisches und physikalisches Wissen der Metaphysik dienstbar gemacht und damit ihr eine nicht geringe Wohlthat erwiesen. Secchi hätte nie sein Buch „über die Einheit der Naturkräfte" geschrieben, wenn er sich ausschließlich auf die Astronomie beschränkt hätte. Er mußte seine Hauptgedanken durchführen durch die Mechanik, Chemie und mehrere Zweige der Physik, was er nicht erreicht haben würde ohne gründliche Kenntniß dieser Wissenschaften und ohne schon wenigstens in den Hauptabrissen fertige Metaphysik. Eine solche vielseitige Wissenschaft ist also weder unmöglich noch ungewöhnlich, und wo sie sich mit einer klaren Weltanschauung und mit dem gesunden Menschenverstande vereinigte, hat sie die kräftigsten Früchte getragen.

8. Eine andere Frage ist die, ob eine solche Verbindung unbedingt nothwendig ist. Es kommen hier verschiedene Rücksichten in Betracht. Die Metaphysik für sich genommen, abstrahirend vom Einzelsein, braucht ebenso wenig

wie die Mathematik die Naturwissenschaften zur Bestätigung ihrer Wahrheiten. Sich stützend auf die unmittelbare, persönliche Erfahrung kann sie die allgemeinen Gesetze des Seins erforschen und aus ihnen weitere Schlüsse ziehen. Es wird das eine wahre und wirkliche Wissenschaft sein, denn sie hat eine gute Methode und ausreichendes Material. Man kann auf diese Weise zu sehr treffenden Gedanken über Gott und Leben, über Zeit und Raum, über Wirkungen und Ursachen, über Substanz und Accidenz, über Person und Fähigkeiten gelangen, und diese so beschaffene dialektische Arbeit unterstützt durch eine feine Beobachtung der Unterschiede und Ähnlichkeiten gibt nicht nur dem Geiste eine große Kraft und Übung, sondern bringt auch viel Licht in die Naturwissenschaften. Es ist das eine so augenscheinliche Wahrheit, daß es nicht nöthig ist, sich dabei weiter aufzuhalten.

Eine solche Metaphysik kann eine der Hauptbedingungen der Philosophie erfüllen, die <u>Bearbeitung der Begriffe</u>, worin Herbart sich so bedeutende ~~Unterschiede~~ Verdienste erworben hat. Wenn wir jedoch ihren Endzweck erwägen, welcher die Erkenntniss des Seins ist, ferner die unerläßlichen Mittel zur Erreichung des Zieles, so stellt sich die Sache etwas anders dar. Bevor sie an die mühsame <u>Bearbeitung der Begriffe</u> herantritt, muß sie Rechenschaft ablegen über das Werkzeug, dessen sie sich bedient, muß sie erforschen die Natur und die Grenzen des menschlichen Geistes. Es wird das eine einleitende, unabweisbare Aufgabe sein, der die größten Philosophen sich nie entzogen. Es hat zu diesem Zwecke Aristoteles zwei besondere Wissenschaften begründet, die Logik und die Psychologie; nach ihm gab es keinen bedeutenden Metaphysiker, der nicht zu ihrer Entwickelung beigetragen hätte. In den letzten

Zeiten haben sie ein so ungeheures Material aufgehäuft, soviel neue Fragen aufgeworfen, daß jede von ihnen sich in eine specielle Forschung umwandelte. Und indem sie nicht wie früher bei der unmittelbaren Erfahrung stehen bleiben konnten, traten sie in Verbindung mit den anderen Wissenschaften. Die Psychologie durch Herbart auf neue Bahnen geführt, bereicherten seine Schüler mit einer Menge physiologischer, anthropologischer und linguistischer Resultate. Nach den Arbeiten von Lazarus, Steinthal, Waitz kann man nicht Psychologe sein, ohne sich fortwährend auf Linguistik, Anthropologie und Physiologie zu beziehen. Von diesem reichen Material zieht auch die Logik Vortheil, denn sie ist so verwandt mit der Psychologie, daß sie nur in Verbindung mit ihr eine systematische Wissenschaft wird. So also die Metaphysik, obwohl sie eine selbständige Wissenschaft ist und ihr eigenes Princip hat, der Mitwirkung einiger empirischer Wissenschaften, die durch ihre ausgedehnten Resultate sich einen Ehrenplatz unter den menschlichen Wissenschaften gesichert haben. Zugegeben sie habe aus ihnen nach Möglichkeit Vortheil gezogen, weil sie mit Hilfe derselben die ganze menschliche Natur durchschaut und erforscht hat, und das Wesen des Seins, soweit es ihr gegeben ist in der unmittelbaren Er~~forschung~~ahrung, so bleibt doch noch die unübersehbare Außenwelt übrig, mit der sie schon durch Psychologie und die ihr verwandten Wissenschaften angefangen hat in nähere Beziehung zu treten. Es bleibt übrig das sinnliche Außensein, das zu unserem Bewußtsein in der Form unzähliger Eindrücke gelangt. Soll sie wagen dasselbe zu erklären? Wie wird sie an diese Aufgabe herantreten?

8. Ich glaube, daß das Erkenntnißprincip, wie ich es im ersten Abschnitte entwickelt habe, eine genügende Antwort auf diese Frage geben wird. Wenn die Metaphysik sich auf die

unmittelbaren Erfahrung stützt und aus dieser ihre Wahrheiten ableitet, so kann sie nicht direkt über Wahrheiten entscheiden, welche in einer anderen Quelle ihren Ursprung haben. Sie weiß nur soviel, daß sie sich nicht in Widerspruch mit ihren Principien setzen können, aber sie brauchen nicht in ihnen nothwendig enthalten zu sein, sie weiß wohl, wie sie nicht sein können, aber welche es sein sollen und sind, das kann sie nicht wissen. Sie ist darin der Mathematik ähnlich, die indem sie die möglichen Gesetze des Raumes aufstellt, überhaupt nichts davon weiß, ob sie in Wirklichkeit in irgend einem Sein enthalten sind, und sie stellt nur soviel von vorn herein fest, daß, wenn irgend ein Sein im Raume existirt, es ihren Principien nichts Falsches vorwerfen kann. Die Metaphysik steht gleichwohl höher als sie, weil sie sich nicht nur mit Möglichkeiten befaßt, sondern auch mit dem realen Sein: sie kennt nämlich unmittelbar das eigene Sein und gelangt von hier aus mit Hilfe der nothwendigen Deduktion zum absoluten Sein. Das übrige, das formale Sein kennt sie nur mittelbar, soweit es sich den Sinnen darstellt. Die Deduktion muß der Induktion Platz machen.

Die Induktion ist das Hauptwerkzeug des mittelbaren Wissens, welches mit ihrer Hilfe vom Einzelnen zu allgemeinen Gesetzen sich erhebt. Indem die Philosophie diesen Weg betritt, unterscheidet sie sich nicht von anderen Erfahrungswissenschaften, oder die Metaphysik geht in Physik über, die erste Philosophie, um in der Sprache des Aristoteles zu sprechen, wird die zweite Philosophie. Es giebt hier keinen Mittelweg, denn man kann nicht zwei Methoden vereinigen, die sich geradezu entgegengesetzt sind. Die Philosophie der Natur bei Aristoteles ist Physik, keineswegs jedoch eine Art höherer Schellingscher Natur-Auffassung

die einem gewöhnlichen Naturkenner nicht zugänglich ist. Es stand Schelling frei von neuen Geheimnissen in der Natur zu sprechen, da er dazu ein besonderes Organ im Kopfe zu haben vorgab. Diejenigen aber, welche dieses Organ entbehren, müssen sich mit der gemeinen prosaischen Induktion begnügen. Es kommt auf eins hinaus, ob Secchi durch Teleskop beobachtet, oder einer seiner jüngsten Zuhörer, ob Berthelot bei der Retorte steht oder irgend ein Apothekergehilfe. Der Vorgang ist der nämliche und er geht nach denselben Vorschriften von Statten. Ein Engländer würde von allen diesen sagen, dass sie philosophiren, denn in seiner Sprache heißt sich mit Astronomie beschäftigen, oder chemische Analyse machen: philosophiren. Die deutsche Sprache gestattet das nicht. Goethe, Humboldt, Hegel beklagen sich deshalb über die Engländer, dass sie eine Art Experimental-Philosophie haben, dass sie Studien über praktische Chemie oder Geologie für philosophische Arbeit ansehen, dass sie schließlich die Barometer oder Thermometer für philosophische Instrumente halten. Das ist aber noch kein Unglück, denn die alten Griechen drückten sich in derselben Weise aus, während die deutsche Naturphilosophie ein erdichteter Begriff ist, dem gar keine Wirklichkeit entspricht. Aber schwer kommt es den Deutschen veraltete Gewohnheiten abzulegen, besonders da die neueste französische Methode dem gewogen ist. Immer häufiger erscheinen in Frankreich Bücher, welche um die Leser anzuleiten sich Philosophie irgend einer Kunst oder Specialwissenschaft nennen. Taine schrieb eine Philosophie der Kunst, und dann noch eine besondere Philosophie der Kunst in Italien; Franck eine Philosophie des Strafrechts und eine Philosophie des Kirchenrechts, Auber eine Philosophie der Medizin, und Beauquier eine Philosophie der Musik

u. s. w. Der Unterschied zwischen den philosophischen und nicht philosophischen Handbüchern sehe ich möglicherweise darin, daß jene weit weniger umfassen, indem sie sich auf die allgemeinen Gesichtspunkte beschränken. Sie richten dadurch einen doppelten Schaden an, einmal indem sie dem Publikum einreden, daß etwas Anderes z. B. die Philosophie des Kirchenrechts und etwas Anderes die Wissenschaft desselben sei, daß man das erstere vortrefflich kennen kann, ohne eine Ahnung von der letzteren zu haben; dann daß sie dem Ausdruck Philosophie eine ganz neue und eingebildete Bedeutung unterlegen, was die Quelle zu immerwährenden Mißverständnissen wird. Die Philosophie des Kirchenrechts von Franck beschäftigt sich nur einzig und allein mit dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche. Diese Frage behandelt jedes Handbuch des Kirchenrechts viel tiefer und umfassender. Der Autor gefiel sich darin sie von dem systematischen Verbande loszutrennen und ihr den hochklingenden Titel zu geben, der so wenig Sinn hat, wie die <u>philosophische Physik Schellings</u>.

10. Es begegnet mir hier der Einwurf, daß der Philosoph, wenn er sich mit den Specialwissenschaften abgeben will, schon einen Vorrath von Begriffen und Kenntnissen bereit hat, welche ihm ungewöhnliche Vortheile vor einem Fachgelehrten gewähren, der nie die Grenzen seiner speciellen Wissenschaft verläßt. Wie sollte man ihn da verhindern sich dieser seiner Vorzüge zu bedienen? Sie haben ja der Wissenschaft großen Nutzen gebracht. Ich glaube, daß diese vermuthliche oder thatsächliche Ueberlegenheit aus zwei verschiedenen Quellen entspringt, die man nicht in eins zusammenbringen darf. Der, welcher vieles weiß, hat gewöhnlich einen umfassenderen Blick, als der welcher weniger weiß. Ein Gelehrter, der in mehreren Wissenschaften bewandert ist, wird einem

Fachgelehrten überlegen sein, der nur eine kennt. Aber das ist noch nicht die Ueberlegenheit eines Philosophen. Dieser muß außerdem die hauptsächlichsten Begriffe, die sich in jeder Wissenschaft wiederholen, bearbeiten, durchdenken und sie klar definiren; es wird also zwischen ihm und einem Gelehrten, der sich in seiner Fachwissenschaft abgesperrt hat, derselbe Unterschied obwalten, wie zwischen einem haushälterischen und einem verschuldeten Wirthschafter. Das ist aber nur ein persönlicher Vorzug eines philosophisch gebildeten Fachgelehrten vor einem andern, dem diese Bildung abgeht; nicht ein Vorzug der Philosophie vor der Wissenschaft selbst. Beide Gelehrte werden ein Handbuch schreiben, aber nicht von demselben Werthe; das des ersten wird gut sein, das des zweiten mangelhaft. Wenn viele von den Specialwissenschaften bis jetzt weder zu einer guten Anordnung ihres Inhaltes noch zu wahrhaften Definitionen ihrer Grund-Begriffe gelangt sind, so kommt das einfach daher, daß ihre Bearbeiter keine philosophische Durchbildung hatten. Nicht als wenn der Philosoph das Recht hätte allen Wissenschaften Gesetz, Disposition und Klarheit zu geben, denn das muß jede Wissenschaft in ihrem Gebiet selbst thun, sie giebt nur die Hauptprincipien, ohne welche diese Arbeit nicht zu Ende geführt werden kann. Daher läßt sich das wechselseitige Verhältniß zwischen Philosophie und den übrigen Wissenschaften so ausdrücken: <u>„Jeder Specialist muß Philosoph sein"</u>. Dadurch wird indeß von ihm nicht ein selbständiges System gefordert, noch die Genialität eines Plato oder Leibnitz, sondern nur soviel Kenntniß der Logik und Metaphysik, als zum Verständniß der Begriffe, welche er braucht, nothwendig ist. Darauf ist um so mehr zu dringen, als in neuer Zeit die Specialisten eine Menge rein philosophischer Begriffe aufgeworfen haben. <u>Darwin</u> z. B. beschäftigt sich mit dem Anfang der menschlichen Begriffe

mit dem Selbstbewußtsein, den Affekten, dem Ursprunge der Sprache, der Frage von den Gattungen und Arten, dem Inhalt des Lebens, lauter Materien, welche eigentlich nur zum geringen Theil in die Zoologie gehören. Man sieht auch auf jeder Seite, daß der Urheber des Systems ein trefflicher Kenner in seinem Fache ist, was gleichwohl nicht hindert, daß er in allen Sätzen allgemeiner Natur eine große Unkenntniß der Linguistik, Psychologie, der Kulturgeschichte, Physiologie und hauptsächlich der Metaphysik und Logik an den Tag legt. Indem die Philosophie einem so unwissenschaftlichen Verfahren entgegentritt, raubt sie nicht fremdes Eigenthum an, sondern vertheidigt nur die eigenen Rechte und die eigene Selbständigkeit.

II. Aus den bisherigen Bemerkungen folgt, daß die irren, welche die Philosophie nur für einen Extrakt aus allen Wissenschaften halten. Es trat mit dieser Behauptung im vorigen Jahre „Avenarius" der Herausgeber einer neuen philosophischen Vierteljahrsschrift in seiner Einführung zum ersten Hefte auf, die gleichsam das Programm dieser Schule ist, die zum Theil aus Specialisten sich zusammensetzt, welche eine „wissenschaftliche Philosophie" aus den Resultaten der Specialwissenschaften herstellen wollen. Obwohl die erwähnte „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" eine große Zukunft vor sich hat, denn es durchweht sie ein frischer wissenschaftlicher Geist und sie verfügt über ein großes Material exakter Forschungen, so muß man dennoch das Programm des Avenarius für verunglückt halten in seinem Hauptpunkt. Er sagt, daß jede Wissenschaft ihren Inhalt aus der Erfahrung entlehne, darauf ihn klassifizirt und in Reihen von immer höheren und allgemeineren Begriffen zerlege. In dieser dialektischen Entwickelung treffe jede Wissenschaft, je weiter sie in Abstraktionen fortschreitet

desto öfter mit anderen Wissenschaften zusammen, bis sie schließlich bei einigen allgemeinen Begriffen stehen bleiben, als da sind: Materie, Sein, Leben, Kraft u. s. w., welche allen Wissenschaften gemeinsam seien. Es bleibe ihr mithin eine gewisse Anzahl von Begriffen, welche weder sie selbst noch irgend eine andere Specialwissenschaft zu erklären vermag. Daher bedarf es einer allgemeineren Wissenschaft, welche sich der Arbeit dort unterzieht, wo die besondern Wissenschaften sie unvollendet liegen lassen. Jeder wird zugeben, dass die Specialwissenschaften ihren eigenen Kräften überlassen ihre letzten Hauptbegriffe zu erklären nicht im Stande sind. Mit dem Leben beschäftigen sich z. B. die Botanik, die Zoologie, die Physiologie, die Pathologie und die Psychologie, allein keine derselben erschöpft es vollständig, keine derselben kann daher einzig gestützt auf ihre eigenen Erfahrungen eine genügende Erklärung von demselben geben. Dieses alles geben wir zu, aber es irrt der Herausgeber der philosophischen Vierteljahrsschrift, wenn er glaubt, dass auf dem von ihm angedeuteten Wege eine neue „wissenschaftliche“ Philosophie entstehen werde, die, wenn sie von jeder Wissenschaft ein Stückchen entlehnt hat, von diesem zusammengebettelten Mehle ein Brod backen werde, das alle nähren könne.

12. Es würde zunächst die Philosophie keine selbständige Wissenschaft sein, sie würde nur eine Sammlung philosophischer Abschnitte vorstellen, die, um das Wort zu gebrauchen, von andern Wissenschaften abgerissen sind. Und es würden sogar nicht einmal Abschnitte sein, sondern nur lauter Zweifel. Der Philosophie würden lauter Probleme anheimfallen, aber aus lauter Schwierigkeiten eine neue Wissenschaft aufzubauen ist ebenso unmöglich als aus Sand einen Strick zu drehen, wie die Griechen sagen. Wenn aber

ist es gewiß nicht wahr, daß die Wissenschaft auf allgemeine Begriffe hinausläuft, gewöhnlich beginnt sie mit ihnen, und die Induktion trägt nur zu ihrer Erläuterung bei, findet sie aber nicht auf. Die Botanik beginnt nicht mit Pflanzenindividuen, um durch immer höhere Gattungen zu den allgemeinen Begriffen der Pflanze; Organismus, Wachsthum, Ernährung, Zeugung zu gelangen, welche sie dann weiter der Philosophie zu erklären überlassen müßte. Auf solche Weise würde man höchstens das Entstehen von abstrakten Begriffen erklären, aber der Botaniker hätte sie schon im Kopfe fertig, bevor er sich an seine Wissenschaft machte. Er kann in ihr nicht ein Schritt machen, wenn er nicht weiß, was Pflanze, Organismus, Athmen sei. Er weiß das, wenn auch nicht von der Philosophie, so doch aus der Erfahrung und der Umgangssprache. Denn der Gelehrte ist kein Robinson auf einer einsamen Insel, der genöthigt ist alles aufs Neue zu entdecken, er benützt die wissenschaftlichen Vorräthe, welche die menschliche Bildung seit Jahrhunderten aufgehäuft hat. Wir haben früher gesehen, wie die ersten Wissenschaften entstanden, wie sie zu Zeiten des Aristoteles mühsam aus der Philosophie sich herausarbeiteten. Sie hatte damals schon dreihundert Jahre reicher Entwicklung hinter sich, enthalten in einer Menge Systeme und einer vortrefflichen Terminologie. Dies Alles benützten die Fachwissenschaften in jener Zeit und heute hat jeder Begriff allgemeiner Natur, der von ihnen gebraucht wird, seine reiche Geschichte. Man behauptet also mit Unrecht, daß jede Wissenschaft ihre Begriffe bildet.

13. Man kann sagen, daß der Inhalt jeder Wissenschaft sich auf einen höheren Begriff zurückführen läßt, von dem sie gleichsam die Erläuterung ist, aber aus lauter solchen Begriffen kann man eine neue Wissenschaft nicht schaffen. Die

Botanik, die Zoologie und die Mineralogie geben uns drei Begriffe: Pflanze, Thier, Mineral. Wenn man sie mit den höchsten Begriffen der übrigen Wissenschaften zusammenstellt, so erhält man die weiteren Begriffe: organisches Wesen, materielles Wesen und ein Wesen, welches endlich sich in die allgemeinste Abstraktion des Seins auflöst, welches ebenso leer ist, wie das „Sein" Hegels. Aber was fangen wir mit einem solchen Begriffe an? Bedarf es, um ihn zu bilden einer besonderen Wissenschaft? Er existirt ja doch in jeder Sprache und in jedem Kopfe. Und wir lernen nicht viel, wenn wir erfahren haben, daß der letzte und höchste Ausdruck aller Wissenschaften das „Sein" ist. Es würde das ein aufgewärmter Hegelianismus sein, nur mit dem Unterschied, daß er von einem anderen Ende beginnt. Aber seine Fehler sind dieselben und das schließliche Resultat kommt auf das Nämliche heraus. Wir erhalten einen losgerissenen Begriff, der weder die menschliche Persönlichkeit noch das unabhängige Sein erklärt, zwei der höchsten Probleme jeder Philosophie.

14. Mit der Betrachtung des Avenarius ist eine andere die des Professor Paulsen verwandt, der * zu derselben Schule gehört. Im ersten Hefte der erwähnten Zeitschrift beweist er in einer besonderen Abhandlung (Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Wissenschaft), daß alle Wissenschaften zur Philosophie gehören und daß heute, wie früher, der Philosoph alles bearbeiten muß, oder doch wenigstens soviel als er kann. Eine genügende Antwort auf diese Forderung haben wir schon in der Einleitung dieses Abschnittes gegeben, durch die Unterscheidung zwischen unmittelbarem und mittelbarem Wissen. Aber Professor Paulsen ~~kommt~~ kennt ebensowenig, wie Avenarius, diesen Unterschied und deshalb ~~erk~~ erkennt er auch keine Philosophie an, die sich auf das unmittelbare Wissen stützt. Bei ihm verwandelt

sie sich in die Summe des menschlichen Wissens, oder was auf eins herauskommt, in ein System von Einzelwissenschaften. Eine solche fehlerhafte Auffassung kann man nur erklären durch den Mangel einer fertigen Metaphysik, ohne welche die Fachgelehrten, wenn sie auch die größte Begeisterung für die Philosophie haben, einer festen Grundlage entbehren. Diese kann man in der äusseren Welt nicht entdecken, in uns wohnt sie und offenbart sich in der unmittelbaren Erfahrung. Aus ihr gewinnen wir vermittelst der Reflexion jene mathematischen und metaphysischen Axiome, welche hinter die Grenzen der mittelbaren Erfahrung reichen, denn sie sind ja nicht aus ihr entlehnt. Sie allein können nur die Räthsel lösen, angesichts deren die Erfahrungswissenschaften unschlüssig dastehen. Wenn es sich nur um die Aufklärung einiger dunklen Begriffe handelte, so könnte man es noch irgendwie verstehen, dass die Wissenschaften gemeinschaftlich über ihr Mangel verhandeln und sich gegenseitig ergänzen. Es würde dann die Philosophie eine Art kritischer Dialektik sein, welche jene gemeinsamen Diskussionen leitet. Aber die Erfahrungswissenschaften finden sich bisweilen angesichts von Thatsachen, von denen von vornherein bekannt ist, dass sie der Induktion unzugänglich sind. Das Entstehen des Lebens auf Erden z. B. ist eine jener geheimnissvollen Thatsachen, welche nicht die Analyse der Erfahrung zulassen. Man muss sich also mit einer Hypothese begnügen. Aber bisjetzt hat keine das Faktum erklärt. Die Physiologie erkennt keine Selbstzeugung an, sie lehrt im Gegentheil: omne vivum ex ovo. Aber woher entstand das erste Ei? Von Ewigkeit existirt es doch nicht! Das ist eine Frage, welche Niemand durch ein Experiment lösen kann, und ohne Experimente gibt es keine exakte Wissenschaft. Man kann aber auch keineswegs die Thatsache übergehen, denn die dem Geiste angeborene Neugierde beruhigt sich dabei nicht. Es bedarf also einer

Wissenschaft, welche das Problem lösen könnte und wollte; ein Specialist ohne Philosophie will es entweder nicht oder er kann es nicht.

15. Es gibt noch ein anderes unergründliches Räthsel der Kosmologie, welches gleichzeitig sogar drei Fragen hervorruft: ob die Welt in der Zeit entstanden ist? ob sie Grenzen hat? und welches der Grund ihres Seins sei? Die Induktion gibt hier keinen Aufschluß. Wer war zugegen, als die erste Sonne geboren ward? Wer hat die Himmel ausgemessen? Die Induktion schweigt darüber vollständig. Die Philosophie kann nur beweisen, daß die Welt in der Zeit entstand, daß sie Grenzen im Raume hat, daß sie die vollendete Wirkung einer absoluten Ursache ist. Aber wie viele dunkle Begriffe verlangen noch außer jenen Thatsachen nach Aufklärung? Die Philosophie kann sie nicht geben, wenn sie nicht eine selbständige Wissenschaft ist, unabhängig von der mittelbaren Erfahrung. Schon die Idee der Unendlichkeit gibt Veranlassung zu zahlreichen Mißverständnissen, weil es von derselben fünf oder sechs verschiedene Arten von Unendlichkeiten gibt. Aber wie kann man denn durch ein Experiment dem beikommen, was unendlich ist. Oder der Begriff der Materie, der sich den Schülern des Cartesius so klar zeigte, daß sie ihn mit der Ausdehnung identificirten, erweist sich heute als eine mysteriöse Erscheinung unerklärter Kräfte, welche nicht erreicht durch die Sinnesbeobachtung, einzig sich durch philosophisches Raisonnement ergründen läßt. Bevor das eintritt wird der Begriff der Materie mit Recht für einen der dunkelsten gelten. Es bedarf also einer Wissenschaft, welche derartige Begriffe untersuchte und definirte, was sie aber nicht durchführen kann, wenn sie eine Zusammenstellung von lauter unklaren Begriffen sein soll.

16. Ich sprach einzig von den Naturwissenschaften, aber die historisch moralischen, jene andere Hälfte des mittelbaren Wissens sind in derselben Lage. Auch sie enthalten eine Menge von Thatsachen und Begriffen, welche die Lösung ihres Problems von einer andern Wissenschaft verlangen, die keine Spezialwissenschaft, wie jene, nichts destoweniger sich auf die Erfahrung stützen muß, und dies zwar auf einer viel sicherern, denn auf der unmittelbaren. Außer dem Bedürfniß alle dunklern Begriffe der Philosophie zu überweisen, verlangen die Spezialwissenschaften von ihr noch einen andern Dienst; sie nehmen ihr Material aus der Erfahrung. Aber außer dem Material bedürfen sie auch der Form, diese offenbart sich hauptsächlich in zwei Operationen: in der Klassifikation und der Definitionen. Angesichts einer solchen Nothwendigkeit hat die Spezialwissenschaft nur zwei Wege vor sich, entweder: auf's Gerathewohl in dem Maße, wie das Material hinzukommt, dasselbe zu ordnen und herzurichten, bis es auf irgend eine Art untergebracht wird, oder Rath zu holen bei der allgemeinen <u>Wissenschaft</u>, der Philosophie, welche durch die Kenntniß aller Geistesfunktionen gleichsam die Methodologie der andern Wissenschaften wird, nicht als ob sie andern ihre eigene Induktion aufdrängen sollte, was immer den Wissenschaften zum Nachtheile gereicht, sondern daß sie von der Syllogistik, den Definitionen und vor allem der Induktion allein eine volle und vollständige Kenntniß hat. Für diese großen Dienste sind die Wissenschaften, sei es die natürlichen oder die historisch moralischen nicht undankbar, vielmehr statten sie reichlich ihren Dank ab. Wir haben oben gesehen, daß die Metaphysik, obwohl sie ihre eigene unerschütterliche Grundlage hat, dennoch unerläßlich der Logik und Psychologie bedarf, als einer

nothwendigen Propädeutik. Beide sind zur Hälfte, besonders die zweite empirische Wissenschaften, welche aus der Entwickelung der Naturwissenschaften und der Geschichte Nutzen ziehen; und im weiteren Verlauf bedarf sogar die Metaphysik des mittelbaren Wissens, denn sie selbst ist ja doch nur ein Skelett, welches erst mit Fleisch überwachsen soll. Die zu dieser Entwickelung nothwendigen Säfte und die tägliche Nahrung entnimmt sie aus der Welt und der Geschichte der Menschheit, so dass sie nicht einen Augenblick ohne sie existiren kann. Bei einer solchen Logik der Dinge wird der Metaphysiker entweder nur schon bearbeitetes Material verwenden, oder er wird es sich zum Theil selbst zubereiten. Die erste Art ist bequemer, aber gefahrvoller, weil er ausschließlich auf den guten Glauben und die Gnade der Spezialwissenschaften angewiesen ist; eine solche Abhängigkeit ist unwürdig der Philosophie, deren vorzüglichster Ruhm darin besteht, dass sie nichts annimmt, was sie nicht selbst erforscht hat. Wie wird sie aber den Werth und die Wahrhaftigkeit der Resultate der Empirie zu schätzen wissen, wenn sie dieselben nur aus Theorie kennt, in der Praxis aber niemals mit ihnen in Berührung gekommen ist. Man kann in der Logik von den Gesetzen der Induktion diskutiren und braucht dabei nicht unterscheiden zu können, ob diese oder jene Beobachtung den Anforderungen der wissenschaftlichen Strenge genügt. Und doch ist ohne diese Kenntniß eine von den beiden Methoden des menschlichen Wissens ein todter Buchstabe, und ihre Errungenschaften sind unverständliche Thatsachen. Andererseits ist es nicht möglich ein Fachmann in allen Wissenschaften zugleich zu sein. Es bleibt also der Mittelweg übrig, dass der Philosoph wenigstens in einer ein Fachmann sei und durch eigene Arbeit klare Vorstellungen von der Induktion

bekommt. Wie ich oben das Verhältniß des Spezialisten zur Philosophie in der Forderung bezeichnet habe, daß er Philosoph sei, so muß umgekehrt der Philosoph, wenn er unnütze Spekulationen und Verirrungen der gesunden Vernunft vermeiden soll, wenigstens in einer speziellen Wissenschaft Fachmann sein. –

120

S. 120.

14. II. 1953. [illegible]